# نقد و بررسی
# یازده اصل ملاصدرا

ایت الله سید جعفر سیدان

بسم الله الرحمن الرحیم

# نقد و بررسی یازده اصل ملاصدرا

نویسنده:

جعفر سیدان

ناشر چاپی:

پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سید جعفر سیدان (مدظله العالی)

ناشر دیجیتالی:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

# فهرست

# نقد و بررسی یازده اصل ملاصدرا

## مشخصات کتاب

سرشناسه : سیدان،سیدجعفر، ۱۳۱۳ -

عنوان و نام پدیدآور : نقد و بررسی یازده اصل ملاصدرا / جعفر سیدان.

مشخصات نشر : مشهد: پایگاه اطلاع رسانی آیت الله سید جعفر سیدان (مدظله العالی)، ۱۳۹۳.

www.seyyedan.com

مشخصات ظاهری : ۳۱۲ص.

وضعیت فهرست نویسی : فیپا

موضوع : فلسفه

موضوع : معاد -- دروس حوزه

موضوع : مباحث -- اعتقادی

ص: ۱

## مقدمه:

یک قسمت از مفاهیم و معانی روشن و بدیهی است یعنی قابل تعریف نیست و مُعرِّف اجلی از او نیست، مانند: وجوب، امکان، امتناع، وجود، ثبوت، عدم، کون، نفی و امثال آن؛ و یک دسته از مفاهیم نظری و کسبی است محتاج به مُعرِّف است، مانند: ملک، جنّ و عنقاء.

جهت بدیهی بودن این دسته از مفاهیم این است که از مدرکات اولیّه است یعنی از محسوسات اولیّه یا امور فطریّه و یا وجدانیّه است، مانند: آب، رنگ، صوت، شیرینی، ترشی، گرسنگی، دوستی، دشمنی؛ و قسمتی از مفاهیم به جهت آن که از مدرکات واضحه و روشن نیست احتیاج به کسب و نظر و تعریف دارد.

و نیز مفاهیم به اعتبار دیگر به دو قسم یا سه قسم تقسیم می شود؛ زیرا که معنی و مفهوم یا از امور واقعیّه و نفس الامریّه اند و یا از اموری که به هیچ وجه واقعیت ندارند هستند. و قسم اول یعنی معانی واقعیّه یا خود معنی در خارج و نفس الامر مصداق دارد یا واقعیت آن ها سبب منشأ و انتزاع آن هاست بر هر دو تقدیر این که واقعیت ذهنی یا خارجی و نفس الامری است، مانند: انسان، حجر، امکان، وجوب، ظنّ، وهم، کلّیت، جزئیت، نوعیت یا مثل انیاب اغوال.

و نیز مفهوم تقسیم می شود به بسیط و مرکب (اعم از بسائط خارجیّه یا عقلیّه).

بسیط یا مفرد آن است که دارای اجزاء و تجزیه پذیر نباشد، ممکن بسیط و مفرد خارجی دارای اجزاء عقلی باشد.

بر هر تقدیر راه شناسائی حقائق موجودات اگر مرکب باشد به ذاتیات آن شیء یا به اعراض و لوازم و آثار او که عبارت از تعریف به حدّ یا رسم می باشد. و اگر بسیط باشد چون دارای جنس و فصل نیست تعریف به حدّ ممکن نباشد تعریف بسیط به آثار و خواص و لوازم یا به علم حضوری و شهود است و معرفت مفاهیم انتزاعیه به معرفت منشأ انتزاع او نیست و نیز از امور روشن و واضح است که بداهت مفهومی در جهتی از جهات آن ملازم با شناختن تمام جهات و حقیقت آن مفهوم نیست و شناختن مفاهیم اعتباریه نیز چون به شناختن منشأ انتزاع اوست به مقدار معرفت اوست، مثلاً اگر سؤال شود: آب چیست؟ گویند: آب را به چیزی نمی توان تعریف کرد که از خود او روشن تر باشد و او از معانی بدیهی است. با این حال حقیقت آن مجهول است آن مقداری که معلوم است جسمی رطب و سیّال و دارای اجزاء است. فوق، تحت، کون، ثبوت، وجود، حقیقت و ماهیّت از این قبیل است و نیز واضح است که بداهت مفهومی ملازم با تأصل و واقعیت آن مفهوم در خارج یا ذهن نیست، بلکه مفاهیم بدیهی و نظری در هر دو قسم از مفاهیم موجود است. پس از ذکر این مقدمه که مورد اتفاق فلاسفه است گوئیم:

وجود و عدم به معنای هستی و نیستی از مفاهیم اولیه بدیهیّه است مانند مفهوم ظهور، ثبوت، حصول، وجوب، امتناع و امکان، و روشن شد که بداهت مفهومی ملازم با اصالت آن یا معرفت حقیقت آن نیست. این مفهوم به دو معنی اطلاق شده:

ص: ۲

به معنای اول: بر تمام موجودات حمل می شود، چنانکه گوئیم واجب، ممکن، عقل، نفس، جنّ و ملک موجود است یا موجود نیست و معنای آن این است که عقل وجود است، یا نفس وجود است یعنی هست است یا موجود نیست یعنی نیست است و نیز روشن است که وجود به این معنی مفهومی انتزاعی می باشد که از واقعیت خارجیه اشیا انتزاع گردد (عالم خارج و مادیات یا ذهن و نفس و یا عالم مجردات).

به معنای دوم: معنای خاص و فرد است که گویند واجب موجود است، ممکن موجود است همچنین محمول جوهر و عرض و انسان و جنّ واقع می شود. وجود به این معنی از واقعیت خاص آن شیء یا شیء خاص که مباین با واقعیت خاص اشیاء دیگر است انتزاع شده است. اگر منشأ انتزاع آن شیء بسیط باشد، مفهوم وجود بسیط است اگر مرکب باشد، مرکب است اگر واجب باشد واجب است و اگر ممکن باشد ممکن.

بنابراین، چون حقائق اشیاء متباین اند مفهوم وجود نیز متباین خواهد بود. این است تباین وجود که به مشّاء نسبت داده اند، نه آن که متأخرین توهّم کردند که عقیده به اصالت وجود و تباین آن ها دارند.

آخوند ملاصدرا در بیشتر مواضع اسفار و سایر کتبش به ویژه مشاعر که مورد بحث ماست می گوید: تعریف وجود ممکن نیست؛ زیرا که وجود جنس و فصل ندارد و لوازمی که اظهر از وجود یا صورتی که مساوی با وجود باشد، ندارد که تعریف به رسم شود.

گوئیم: اگر مراد مفهوم وجود است، مفهوم وجود امر انتزاعی است جنس و فصل و لوازم و آثار مستند به حقائق و واقعیت اشیا است و اگر مراد مصداق و حقیقت وجود است متوقف بر اثبات اصالت و وحدت و بساطت وجود است.

ص: ۳

و نیز در مقام اینکه کنه وجود در غایت خفاء است و تعریف بردار نیست می گوید: تصور هر شیء عبارت از حصول معنای آن در ذهن مطابق با خارج است و این معنی در غیر وجود امکان دارد اما در وجود غیر ممکن است؛ زیرا که برای مفاهیم و معانی کلیه دو وجود است، وجود عینی و اصلی و وجود ذهنی و ظلّی و این مفاهیم و معانی در هر دو وجود محفوظ می باشد، به خلاف وجود که برای وجود، وجودی نیست که از خارج به ذهن تبدّل پیدا کند و ذات او در دو نحو از وجود باقی باشد و برای هر حقیقت وجودی یک نحو از وجود بیش نیست پس حقیقتی که وجود ذهنی ندارد کلی و جزئی عموم و خصوص در او نیست پس او به ذات خود مشخص و امر بسیطی است و دارای جنس و فصل نیست و او جنس و فصل شیء نیست نه نوع است و نه عرض عام.

اما وجودی که عارض بر تمام ممکنات می شود حقیقت وجود نیست، بلکه معنای انتزاعی و معقول ثانوی است مانند شیئیت، ممکنیت، عرضیت، جوهریت، انسانیت، سوادیت و سائر انتزاعیات مصدری که حاکی از اشیاء حقیقیه یا غیر حقیقیه باشد و کلام در او نیست، بلکه محل کلام در محکی به این مفهوم است و او حقیقت واجد بسیط است که در تحقق و تحصّل احتیاج به قید فصلی یا عرض صنفی یا شخصی ندارد.

آری گاهی به حسب مرتبه ای از وجود که شخصی یا آن مرتبه است این معانی و ماهیّات پیدا می شود که لوازم آن مرتبه از وجودند؛ زیرا که غیر وجود بسیط اول نور الانوار است ماهیت کلیه امکانیه را (یعنی تقوم بغیر) لازم دارد که به اعتبار حصول این ثابت و مسلّم گردیده در حاشیه برای دفع اشکال و توضیح مقصود می فرماید:

ص: ۴

علم اکتسابی تحققیت شیء به علم حضوری است و علم حضوری منحصر به دو مورد است:

۱. علم شیء به ذات خود؛ ۲. علم علت به معلولات ذاتی خود.

وجود نه ذات عقل و نه معلول اوست، پس معرفت حقیقت وجود برای عقل ممکن نیست نهایت امر ممکن است مانند فانی در مغنی فیه باشد (فنی هم به دو معنی است) پس از این توضیح به جهت دفع اشکال که در عبارت قبل اشاره شده می فرماید:

اگر بگوئی: پس چگونه وجود مطلق مسائل علم الهی به معنای اعم است؟

گوئیم: علم حصولی برای عقـل نظری به حقیقت وجود مطلق به وجود و عناوین ممکن است گرچه وجوه و عناوین مانند وجود عام بـدیهی و وحـدت مطلقه و حقیقت نوریه و خیریه و علم و اراده و همچنین عوارض غیر متأخره از وجود در وجود غیر حقیقت وجود و غیر وجود عام بدیهی عنوانی است، چنانکه گفتیم، لکن به وجهی وجه شـیء است و هر مقدار تحصیل عنوانات برای عقل بیشتر و محض زیادتر شد، علم او نورانی تر و عرفانش بیشتر است.

گوئیم: اگر مراد از وجه و مفاهیم و میهیات اعتباریت وجه به این معنی اصـلاً معرفت ذی الوجه نخواهد بود؛ زیرا که گفته اند المهیه ما سـمیت رائحه الوجود اصـلاً و چگونه معرفت مفاهیم و اعتباریات عقلیه معرف وجود خواهد شد. و اگر مراد معرفت مرتبه حقیقت از وجـود و جـود ظلی است گرچه در این مورد مراد این نیست، لکن در موارد متعـدده از اسـفار و منظومه خصوص اسـفار در مقـام معرفت مبـدء گویـد مراد از عـدم امکان معرفت مبـدء عرفان به احاطه است، احاطه به وجود مطلق محالیت و امکان ندارد اما معرفت کنه مبـدء به معرفت خـود عـارف ممکن است و در عبـارتی که از منظـومه نقـل کردیم (فـانی فی المغنی فیه) اشـاره به همین نحو از معرفت است.

ص: ۵

بنـابراین، معرفت حقیقت وجـود به معرفت حضـوری ممکن است؛ زیرا که علم نفس به خویشـتن علم حضـوری و علم به متصـورات خود علم علت معلول است، پس معرفت کنه وجود در غـایت خفـاست غلـط است و چنـانکه بعـداً می آیـد این معرفت بنـابر عقیـده تشـکیک است و امـا بنابر نظریه عرفاء بزرگ یعنی وحـدت اطلاقی این معرفت محـدود در مقام تقیـد و یقین است و در فناء مطلق و رفع تعینات معرفت حقیقت وجود در مرتبه لاتعینی است.

نتیجه: بحث بداهت مفهوم وجود بحثی زائد و ادعائی است.

## اصاله الوجود:

از مسائل مهمه این فلسفه بحث اصالت وجود است.

تحریر محـل بحث: از قضایـای اولیه است که الإنسـان موجود مرکب از دو مفهوم است، انسان و موجودیت و وجودی برای انسان، و واضح است که این قضایا یعنی قضایائی که مفاد آنها کانَ تامّه است از قضایای صادقه واقعیه خارجیه می باشد، یعنی در عالم خارج واقعیت دارد مقابل نظریه سوفسطائیان.

اکنون بحث در این است که واقعیت و مصداق واقعی برای مفهوم انسان است یا مفهوم هستی و وجود؟ یعنی اصل و واقع و خارج و مصـداق و منشأ آثـار، انسـان است و وجود هستی انسـان در واقعیت او انتزاع گردیـد، یـا اصل و واقعیت برای مفهوم وجود و هستی است و انسان و حیوان از وجود انتزاع می شوند، و یا اینکه هر دو اصلند و دارای مصداق؟

و در صورت انتزاعیت وجود آیا از امور انتزاعیه ای است که موطنی غیر از عقل و تصور نـدارد؟ یعنی از معقولاتی است که عروض و اتصاف هر دو در ذهن است، چنانکه مختار شیخ اشراق است و یا از انتزاعیاتی است که عروض در ذهن و اتصاف در خارج است مانند امکان، چنانکه مختار ابن سینا و مشاء است.

ص: ۶

در این مسئله چهار قول است:

۱. اصالت هر دو از درجه اعتبار خارج است؛

۲. فلسفه عرفان اصالت وجود و اشراق اصالت ماهیت؛

۳. اعتباریت وجود به معنای اول؛

۴. مشاء اصالت ماهیت و اعتباریت وجود به معنای دوم.

توضیح: بیشتر در تحریر محل نزاع هنگام نقل کلمات «بدایع الحکم» خواهد آمد.

## ادله اصالت وجود:

### اشاره

در این نوشته طبق مشاعر ذکر می شود. در مشاعر هشت دلیل آورده و آنها همان دلائلی است که در اسفار در مبحث وجود بیان شده و متأخرین هم پیروی کردند.

### برهان اول:

چون مفصل در بحث منظومه بیان و ضبط شده تکرار نمی کنیم.

### برهان دوم:

تقریر دلیل در بحث منظومه و بحث نفس با جواب نوشته شده و خلاصه جواب این است:

گویا مستدِل مسلم دانسته که ماهیت عبارت از مفهوم اعتباری عقلی است. و حال آنکه بنابر اصالت ماهیت آثار ماهیت موجوده در خارج غیر از آثار ماهیت موجوده در ذهن است و در این جهت است که مسئله وجود ذهنی از مسائل مهمه و مشکله فلسفه قرار گرفته و هشت قول در کل ذکر شده است. عمده اشکال این است با اینکه ماهیت در خارج و ذهن موجود است چگونه در آثار آن فرق خواهد بود باید گفت بهترین جواب مختار شیخ است.

خلاصه آن این است که جوهر ماهیتی است که اگر در خارج واقعیت پیدا کند باید «لا فی موضوع» باشد و اعراض به عکس آن است نه اینکه در هر عالمی که محقق شود باید «لا فی موضوع» باشد از این بیان ظاهر می شود که اشکال بسیط به اصالت وجود یا ماهیت ندارد و بر فرض اصالت ماهیت واقعیت ماهیت هر شیء به حسب عوالم مختلفه باید فرق داشته باشد مسلم وجود و تحقق ماهیت در عالم برزخ و آخرت از جهت آثار مختلف است پس اینکه گفتند حل این اشکال به اصالت وجود است ادعائی بیش نیست، بلکه مرکب از چند ادعاست:

ص: ۷

۱. هر شیء که واقعیت دارد عبارت از مفهوم وجود است و ماهیات انتزاع از مراتب وجود می شود.

۲. وجود حقیقت واحده و دارای تشکیک است مرتبه ای از وجود که دارای خواصی و منشأ آثار خاصه است عبارت از وجود خارجی است و مرتبه نازل مرتبه وجود ذهنی است که تعبیر به وجود ظلی شده که منشأ آن آثار نیست.

۳. این موضوع متوقف بر مسئله وجود ذهنی و اثبات اتحاد عاقل و معقول است و درین بین می دانند که این اساس مخالف فلسفه اشراق و مشاء و قرآن است، چنانکه روشن خواهد شد.

## برهان سوم:

صحت حمل در قضایا متوقف بر اصالت وجود است. (توضیح برهان در مبحث نفس بیان شده)

جواب: حمل یا حمل وجود بر ماهیت است یا حمل ماهیت بعضی بر بعضی اول مثل الإنسان موجود و دوم الإنسان حیوان ناطق یا کاتب یا ... حمل در قسم اول مسلم است که در خارج یک حقیقت بیش نیست (حقیقت ماهیت یا وجود) بر هر تقدیر یک مفهوم خارجیت دارد و دیگری انتزاعی است. بنابر اصالت ماهیت وجود در واقعیت ماهیت انتزاع گردد مقابل ماهیت معدومه چنانکه گوئیم اجتماع نقیضین معدوم و ممتنع است که حکایت از لا واقعیت آن نماید و بنابر اصالت وجود نفس وجود واقع در خارج است و مفهوم انسان انتزاع از مرحله خاصه وجود می شود.

البته بنابر اصالت وجود حمل موجود بر انسان و سایر ماهیات غلط خواهد بود، بلکه باید گفت الإنسان وجود. فرمایش «ملاصدرا مبنی بر اینکه اخذ مبدء مشتق لازم نیست، بلکه صدق ابیض بر نفس بیاض احق و اولی است از صدق او بر جسم دو بیاض و ابیض» مغالطه است و در مباحث آتیه بیان خواهد شد.

ص: ۸

حمل ماهیات بعضی بر بعضی یا در بسائط است یا در مرکبات حمل در بسائط چون دارای جنس و فصل نیست محمولات در آنها بیان لوازم و آثار خاصه موضوع است. مثل النفس مجرد و علم النفس بذاته عین ذاته الکم کذا و الکیف کذا است و به تعبیر دیگر محمولات در بسائط معرف موضوعات اند به لوازم و خواص یا مفهومی واضح تر از موضوع و بدیهی است که لوازم و آثار شیء از نظری غیر از شیء و از نظری عین شیء است و اما حمل در مرکبات در بحث نفس بیان شده مراجعه کنید.

علاوه بر آنچه ذکر شد معنای حمل در الإنسان موجود بنابر اصالت وجود این است که انسان مفهوم منتزع از مرتبه وجود است و متصف به وجود یا عین وجود می باشد و موطن این حمل و اتحاد اعتبار ذهن است و در الإنسان ناطق این طور می شود که مفهوم انسان عین مفهوم ناطق است و هر دو منتزع از مرتبه خاصه وجود است و روی این حساب تمام اقسام حمل نظر به اینکه وجود بسیط است و دارای جنس و فصل و اعراض نیست و لوازم و عوارض وجود خود وجود است معنائی ندارد فقط اعتبارات عقل است که نفس اعتبار به حمل واقعی نیز عین وجود است، البته پرواضح است که این مطلب خلاف وجدان و برهان است.

## برهان چهارم:

اگر وجود موجود نباشد لازم آید که هیچ شیء از اشیاء موجود نباشد لازم که باطل است پس ملزوم هم باطل.

بیان ملازمه: الماهیه من حیث هی لیست إلّا هی لاموجوده و لامعدومه و بشرط العدم معدومه و بشرط الوجود لیست ایضاً موجوده بالفرض و چهارمی ندارد، پس لازم آید که هیچ شیء موجود نباشد حمل موجود بر اشیاء غلط است؛ زیرا که ثبوت وجود برای ماهیت فرع ثبوت ماهیت است و فرض شد که ماهیت ثبوت و وجودی ندارد، پس اگر ماهیت معه با وجود نباشد چنانکه عقیده معتقدین به اصالت وجود است و معروض وجود هم نباشد چنانچه مشاء گفته است و عارض وجود هم نباشد چنانچه بعضی صوفیه گفته اند شیء موجود نخواهد بود؛ زیرا که ضمّ معدومی به معدومی سبب وجود نخواهد شد و ضمّ مفهومی به مفهومی دیگر بدون اینکه یکی از آن دو مفهوم یا هر دو وجود نباشد یا یکی از آن دو عارض بر دیگری یا هر دو عارض بر سومی نباشد موجود نخواهد بود.

ص: ۹

اگر گویند: موجودیت اشیاء به جهت نسبت به واجب است. گوئیم: کلامی است که محصل ندارد؛ زیرا که نسبت ماهیت به وجود محتاج به وجود منشین است و عرض شد که ماهیت من حیث هی لا اقتضاء است این دلیل بهترین براهین بر اصالت وجود است که در نوشته های ملاصدرا و پیروانش بسیار تکرار شده مخصوصاً در بدایع زیاد بیان شده است.

جواب: این برهان مغالطه عجیبی است و در حقیقت بیان مدعای عرفان است در صورت برهان بر اصالت وجود.

جواب این است که هر ماهیت و مفهومی حتی خود وجود به خودی خود قطع نظر از علت نه موجود است و نه معدوم، یعنی نظر به خود مفهوم با نداشتن علت واقعی نه اقتضاء وجود و واقعیت دارد و نه اقتضاء عدم و لاواقعیت، واقعیت آن مفهوم به جعل جاعل و ایجاد علت است، چنانکه لاواقعیتش به عدم جعل و ایجاد است، پس اگر لابشرط ملاحظه شود لااقتضاء است و اگر بشرط علت لحاظ شود واجب است به علت و اگر بشرط عدم علت بحاظ شود معدوم است.

بنابراین، مراد و مقصود از این تردید که ماهیت به خودی خود نه موجود است و نه معدوم و بشرط عدم معدوم و اگر بشرط وجود موجود نباشد، هیچ شیء موجود نخواهد بود چیست؟ اگر بشرط العدم معدوم است یعنی عدم العله مسلم است و شکی ندارد و بشرط الوجود یعنی بشرط العله موجود است باز مسلم است؛ زیرا با فرض وجود علت عدم معلول محال است و این مطلبی است مطابق تمام فلسفه ها و اگر مقصود این است که بشرط الوجود موجود است یعنی مفهوم وجود مساوق وجوب است و البته موجود است این مخالف فلسفه برهان و خارج از محل بحث اصالت وجود یا ماهیت است؛ زیرا که محل کلام در ممکنات و ماهیات ممکنه است مثلاً الإنسان موجود مجعول وجود یا ماهیت است و اگر وجود مساوق و همراه وجوب باشد بر هر ماهیتی که حمل شد لامحاله واجب و محتاج به علت نیست و خودش هم علت است و هم معلول و این عین ادعای عرفاء و صوفیه و مخالف تمام فلسفه هاست و بنابراین تمام مسائل فلسفی لغو و بی فائده است از این بیان واضح شد که برهان مغالطه و ادعای عرفانی بیش نیست و به حیث اصالت وجود بین مشاء و اشراق مربوط به این دعاوی و مغالطات نیست توضیح زیادتر در ضمن نقل کلام بدایع خواهد آمد.

ص: ۱۰

اشکال و جوابی که در ضمن تقریر برهان گفتند (اگر گویند) اشاره به همین مطلب است و تفصیلش مربوط به مسئله جعل و مجعول می باشد و مراد از مجعولیت ماهیت به انتساب که نسبت به فلاسفه مشاء دادند این است که واقعیت ماهیت به جهت نسبت به جاعل و جعل جاعل است نه اینکه انتساب به معنای نسبت باشد که محتاج به وجود منتسبین باشد که در جواب گفته شده و مراد از عبارت شیخ که گفته ما جعل الله المشمش مشمأ بل اوجده همین است و شاهد بر آنچه گفتیم کلام بعضی از شاگردان ملاصدرا است در حاشیه مشاعر است در ذیل این عبارت (و ایضاً انضمام مفهوم به مفهوم) می گوید: اگر گفته شود اشکال در صورتی است که ماهیت به سببه انضمام به وجود موجود شود و اما اگر موجودیت ماهیت به خود ماهیت باشد یعنی صدور ماهیت از جاعل کافی در تحقق اوست پس از تحقق موجودیت انتزاع می گردد و بر فرض عدم تحقق وجود گوئیم ماهیت لنفسها موجود و محقق است و وجود از تحقق ماهیت انتزاع شده و خلاصه توضیح عبارت دوم (و بر فرض) چنین می شود بر فرض اینکه تحقق ماهیت به نسبت به جاعل نباشد گوئیم ماهیت به نفس خود محقق و وجود از محقق ماهیت انتزاع می شود.

جواب گوید: پس موجودیت به حیثیت صدور است. سؤال شود آیا حیثیت عین ماهیت یا زائد بر ماهیت است اگر عین ماهیت باشد باطل است؛ زیرا لازم آید از تعقل ماهیت حکم به وجود آن پس حیثیت وجود عین ماهیت نیست چون اگر زائد بر ماهیت باشد گوئیم نسبت یا غیر نسبت است اگر نسبت باشد اشکال گذشته لازم آید اگر غیر نسبت باشد امر اعتباری یا غیر اعتباری است اول باطل زیرا که ضمّ معدوم به معدوم موجب موجودیت نخواهد بود و اگر موجود و اصل باشد مدعی ثابت است؛ زیرا که آن امر متأصل نیست مگر وجود.

ص: ۱۱

از این اشکال و جواب کاملاً ـ روشن است که مراد از تحقق ماهیت به انتساب جاعل نسبت حاصله بین المنتسبین نیست یکی از محتملات به جهت اثبات مدعی است و از این توضیح روشن شد که جواب از اشکال عین تقریر اصل دلیل است یعنی موجودیت ماهیت به وجود است؛ زیرا که اگر به وجود نباشد یا به ذات خود موجود است و این فرض باطل، زیرا که ضمّ معدوم به معدوم یا مفهوم به مفهوم است اگر به نسبت است باز فرض باطل اگر به وجود است درست پس مدعی ثابت گردید.

ما می گوئیم: ماهیت به وجود موجود است یعنی چه؟ آیا عین وجود است پس ماهیت واجب بالذات و مستغنی از جاعل است؛ زیرا که جاعلیت و مجعولیت که در مفاهیم و ماهیّات است عین ذات وجود است چنانچه در ادلّه آینده تصریح کردند که باطل است و علاوه عین مدعی است و قائل به اصالت ماهیت گوید واجب بالذات واقعیت و تحقق ماهیات است چنانکه در اشکال میرداماد خواهد آمد، پس ضمّ معدوم به معدوم و مفهوم به مفهوم نیست و اگر منظور این است که ماهیّات مراتب ضعیف وجودند به وجود یعنی مرتبه شدیده موجودند علاوه بر اینکه باز عین مدعی است توقف بر اثبات وحدت وجود و تشکیک در آن دارد و اثبات آن توقف بر اصالت وجود دارد.

اما اشکال آنکه اگر ملاک تحقق ماهیت صدور از جاعل باشد لازم آید تعقل ماهیت منفکّ از حکم به وجود نباشد مدفوع است؛ زیرا مراد عدم انفکاک در مقام ذهن و تصور است صحیح است وجود ذهنی تصور و تعقل است کلام در وجود ذهنی جزئی گذشت و مفصل هم خواهد آمد و اگر مراد حکم به وجود ماهیت در خارج است ملازمه ممنوع است؛ زیرا که چه بسیار مفاهیم در عالم ذهن تصور می شود و در خارج محال یا مشکوک است این است کلام شیخ در مقام تفکیک وجود خارجی از وجود ذهنی که فرموده (قد نعقل المثلث و تشک فی وجوده) حکم به وجود خارجی شیء و ماهیت متوقف بر علم به علت شیء حصولاً ـ و حصوراً می باشد. اضافه بر آنچه گفتیم این را می توان برای اصالت ماهیت و اشکال بر تحقق وجود قلب کرد چنانکه اشاره کردیم مگر اینکه بگویند به وجوب ذاتی وجوب ملتزم هستیم (به این التزام تصریح کرده اند).

ص: ۱۲

## برهان پنجم:

تشخص هر شیء به وجود است اگر وجود اصل نباشد هیچ مفهوم و ماهیتی تشخص ندارد و دارای فرد نخواهد بود.

جواب: مرجع این دلیل به دلیل گذشته است اشکال بر فرض است که ماهیات عبارت از مفاهیم کلیه عقلیه انتزاعیه باشد و آنچه در خارج است وجود است بدیهی است پس از آنکه حقیقت واقعیه وجود باشد مشخصات آن نیز وجود است معتقدین به اصالت ماهیت گویند نفس ماهیات متحصّله نوعیه در خارج مشخص به ماهیات اعراضند تشخص به نفس تحقق ماهیات است اشکال به اینکه اگر تشخص به انتساب به جاعل باشد. جوابش گذشت، توضیح دفع اشکال محتاج به بحث از کلی طبیعی و افراد و معنای تشخص و مشخصات است و این امور در ضمن مباحث آینده بیان خواهد شد.

علاوه بر آنچه گفتیم تشخص افراد خاصه وجود به خود وجود متوقف بر تشکیک یا وحدت اطلاق در وجود است و تمام اصول عرفانی متوقف بر اصالت وجود است.

## برهان ششم:

### اشاره

مبتنی بر دو مقدمه است:

اول: آنکه عارض یا عارض وجود است اعمّ از اینکه عارض و عروض حقیقی باشد مانند عروض بیاض بر جسم یا امر انتزاعی باشد مانند عروض فوقیت و ابوت نسبت به سقف و زید یا کلیت و نوعیت نسبت به انسان یا عارض مانند عروض فصل جنس و تشخص نسبت به نوع است.

دوم: آنکه به اتفاق اهل نظر عروض وجود به ماهیت عروض و عارض خارجی نیست که ماهیت دارای مرتبه ای از تحقق و خالی از صفت و عرض باشد، پس صفت و عرض عارض بر ماهیت گردد مانند بیاض در زیدٌ یا انتزاع عقلی باشد مانند فوقیت نسبت به آسمان یا نسبت به موضوعش عدمی باشد مثل زیدٌ اعمی، بلکه عروض وجود نسبت به ماهیت عروض و اتصاف تحلیلی عقلی است چون اتصاف تحلیلی عقلی است ممکن نیست که معروض و ماهیت دارای مرتبه ای از تحصل و کون ذهنی یا خارجی باشد اما مراد از عروض فصل جنس این نیست که جنس با قطع نظر از فصل تحصل خارجی یا ذهنی دارد، بلکه مراد این است که مفهوم فصل خارج و غیر مفهوم جنس است گرچه در وجود معتقد می باشند که عروض وجود بر ماهیت از این قبیل است.

ص: ۱۳

پس از ثبوت دو مقدمه روشن خواهد بود چون وجود از عوارض خارج از که باید پس از ثبوت ماهیت ملحق شود پس واجب است که وجود حقیقی باشد که ماهیت به او محقق شود و متحد با او باشد و مفهوماً متغایر و این تغایر بر تحلیل عقل است این دلیل همان است که حاجی در منظومه می گوید: انَّ الوجود عارض الماهیه تصوّراً و اتحداً هویه.

جواب: روش ملاصدرا در مباحث این است که مطالب علمی و برهانی قوم را قلب کرده و شاهد برای مدعای عرفانی خود قرار می دهد، چنانکه در گذشته اشاره کردیم و در آتیه نیز مواردی یاد می کنیم و از آن موارد این بحث است. شیخ اشراق و مشاء چون معتقد به اصالت ماهیت اند و وجود را از مفاهیم عامه انتزاعیه می دانند می گویند که وجود از عوارض اعتباریه ماهیت است که از تحقق و واقعیت ماهیت انتزاع می شود. بنابراین قول اول از عوارض انتزاعی ذهنی است که عروض و اتصاف در ذهن است و بنابر قول دوم از عوارض انتزاعیه خارجیه است و بدیهی است که بنابراین مختار ناگزیر از تحقق ماهیت است در خارج یا ذهن که منشأ انتزاع وجود گردد، پس قول به اینکه وجود از عوارض تحلیلیه تهلیه است ممکن نیست معروض دارای مرتبه ای از تحصّیل باشد باطل است؛ زیرا که مسلم است لوازم یا عوارض ماهیت متأصله یا لوازم و عوارض ذهنیه یا خارجیه است بر هر تقدیر متوقف بر تحقق معروض در ذهن یا خارج است و قبل از تحقق فقط به وجود علمی و عملی موجود است از این بیان ظاهر شد که اتفاق اهل نظر که در مقدمه استدلال فرمودند مراد چیست و ظاهر شد که عروض وجود تحلیلی عقلی است صحیح است لکن معروض باید ماهیت متحققه به وجود باشد و این عین ادعای اعتباریت ماهیت و اصالت وجود است. خلاصه دلیل این است وجود از عوارض ماهیت است ماهیت او اعتباری است باید اول محقق به وجود باشد تا آنکه وجود عارض بر ماهیت به تبع وجود باشد پس وجود اصل در تحقق است.

ص: ۱۴

**توضیح:**

بنابر اصالت ماهیت لوازم و عوارض یا لوازم ماهیت خارجیه هستند مانند آثار و لوازم جواهر یا اعراض خارجیه یا لازم ماهیت اعمّ از ذهن و خارج مانند زوجیت اربع یا لازم ماهیت ذهنیه فقط هستند مانند کلیت و نوعیت در هر حال لوازم لوازم ما هستند لوازم وجود محجصلی نـدارد مگر بر تبع تحقق مـاهیت و بنـابر اصـالت وجود لوازم لوازم ماهیت انـد به تبع وجود و در حقیقت لوازم وجود می باشـند بر هر دو تقدیر تحلیل موجود خارجی بر ماهیت و وجود به نظر و تحلیل عقل است، بنابر قول اول ماهیت اصل است و بر دوم وجود، پس آشـکار شد که دلیل نفس مدعی است اضافه بر اشـکالات گذشـته اگر لوازم وجود باشد متوقف بر اصول دیگری است که آنها هم بر اصالت وجود متوقفند.

**برهان هفتم:**

مورد اتفـاق است وجود اعراض عین وجود برای موضوعـات است و شـکی نیست که این عروض و اتصاف غیر ماهیت عرض اسـت عین یـا جزء مـاهیت عرض نیست پس نفس مـاهیت عرض منشأ انتزاع عروض و کون عرض برای موضوع نیست و الا باشـد هر وقت مـاهیت عرض تصـور شود منشأ انـتزاع عروض در خـارج باشـد پس اگر وجود اصـل و متحقق نباشـد لازم آیـد وجود سـیاهی عین اسـودیت یعنی عروض عرضـی بر جسم باشـد یعنی وجـود سـواد غیر وجود سواد در جسم باشـد؛ زیرا که واضـح شـد بودن عرض و سیاهی در جسم غیر وجود عرض است و ماهیت عرض هم منشأ انتزاع بودن عرض در موضوع نیست، پس لازم آید که بودن عرض برای موضوع مفهومی بـدون واقعیت خارجیه باشـد و این باطل است چون ثابت شـد که او خارجی واقعی است و عین ماهیت و جزء آن نیست.

ص: ۱۵

تقریر دلیل مطابق متن وجود عرض به عین وجود برای موضوع است یعنی وجود عرض عین حلول در موضوع است مسلم است که حلول عرض در موضوع او خارجی است و زائد بر ماهیت عرض است و نیز چنانکه ماهیت موضوع داخل در ماهیت عرض است وجود موضوع نیز داخل در وجود عرض است، لذا حکما گفتند که موضوع داخل در حدود اعراض است و از قبیل زیادی حد بر محدود است، پس دانسته شد که عرضیت عرض مانند وجود خود عرض زائد بر ماهیت است اگر وجود اصل نباشد لازم آید عرضیت عین عرض باشد نه حلول عرض در جسم، لازم باطل است؛ زیرا که عرضیت اعراض یعنی حلول عرض در جسم زائد بر ماهیت عرض می باشند و حکم جواهر همین است، لذا فرق بین جوهر و عرض نیست، بلکه جوهر اولی به این حکم است.

جواب: این بیان یکی افراد و مصادیق و صغرویات دلیل گذشته است و آن این بود که اگر وجود اصل نباشد هیچ چیز موجود نخواهد شد؛ زیرا که غیر وجود مفاهیم اعتباریه انتزاعیه هستند. بنابراین حلول عرض در موضوع غیر عرض و موضوع می باشد و اگر وجود اصل نباشد لازم آید همه یک مفهوم باشند و حال آنکه به اتفاق عرضیت غیر عرض است در سابق گذشت اشکال در صورتی است که برای مفاهیم واقعیت خارجیه نباشد و واقعیت و خارجیت منحصر به وجود باشد و اگر ماهیت اصل باشد جوهر و عرض و اتصاف جوهر به عرض واقعیت خارجیه دارند نهایت حقیقت نسبت و اضافات که تحقق و واقعیت آنها مورد دقت و بحث است چنانچه بنابر اصالت وجود شکی نیست که وجود عرض و عرضیت وجود مستقل در خارج نیست، بلکه از مرتبه ای از وجود جوهر انتزاع می شود و از مرتبه ای عرض و از مرتبه ای اتصاف و حلول عرض در جوهر انتزاع می گردد و اشکال بر این مبنی شده است.

ص: ۱۶

## برهان هشتم:

مرکب از چند مقدمه است.

۱. آنکه ماهیات متکثر است مختلفات متبائن می باشند.

۲. هر شیء که قابل اشتداد و مراتب شدید و ضعیف باشد مشتمل بر انواع غیر متناهیه بین مبدء و منتهی است، پس اگر ماهیت اصل باشد لازم آید انواع غیرمتناهیه یا فعل بین مبدء و منتهی لازم باطل پس ملزوم که اصالت ماهیت است نیز باطل می باشد.

جواب: اولاً: این دلیل اقناعی است چنانکه در حاشیه منظومه و بعضی شراح ذکر کردند؛ زیرا که متوقف بر نفی تشکیک در ماهیت و اثبات آن در وجود است اگر کسی در بعضی ماهیات مانند شیخ اشراق تشکیک را روا دانست یا عقیده به تباین وجودات داشت طبق آنچه که به مشائین نسبت داده اند برهان تمام نخواهد بود.

ثانیاً فرض اشتداد که عبارت از حرکت در جواهر و اعراض است ملازم و مساوق با قول به تشکیک است و با فرض اختلاف در ماهیات یا وجودات فرض حرکت در مقوله واحده محال است و بر فرض تشکیک و حرکت فرض انواع غیرمتناهیه بالفعل محال است، بلکه در هر آنی یک مرتبه که جامع مراتب دون و فاقد مراتب فوق است بیش نیست.

ثالثاً: از این بیانات واضح شد دلیل مصادره و متوقف بر قول به تشکیک و حرکت در جوهر و عرض است و إن شاءالله می آید که این اصول برخلاف فلسفه و علم است.

آنچه در این بحث مطابق با مشاعر در نظر داشتیم تمام شد و نظر به اینکه بعضی از پیروان این مکتب گفتند دلیل محکمی بر اصالت وجود در بدایع الحکم و دلیلی در حاشیه کفایه ذکر شده که غیر از براهین مذکوره در کتب متعارف است، لذا مناسب دیدم به جهت تتمیم و توضیح بحث این مسئله را که اساس بقیه مسائل است مطابق بدایع متعرض شده تا آنکه رفقای بحث کاملاً از حق و باطل این اساس مطلع گردند.

ص: ۱۷

## تحریر محلّ بحث مطابق با بدایع

نزاع و خلاف در اصالت وجود به دو معنی است: اول آنکه مفهوم وجود در واقع بدون تعقل عقل و اضافه آن به ماهیتی از ماهیات تحقق و واقعیتی دارد که از سنخ مفاهیم خارج باشد یا آنکه فرد و حصه است که از اضافه عقل آن مفهوم را به ماهیتی از ماهیات حاصل شود و وجود را اصلی و حقیقتی و فردی واقعی که از سنخ مفاهیم نباشد نبود. دوم پس از آنکه ثابت شد که وجود دارای فرد واقعی بود اصل در تحقق و موجودیت فرد واقعی وجود باشد و ماهیت در تقرر و موجودیت تابع او باشد. یا آنکه ماهیت در تقرر اصل باشد و فرد وجود تابع او باشد و به عبارت دیگر فرد واقعی وجود به ذات خود بدون انضمام حیثیتی از حیثیات تفسیریه مصداق و محکیٌ عنه مفهوم وجود بود و اگر آن فرد متعلق به ماهیتی بود آن ماهیت به عرض و تبع او مصداق مفهوم موجود باشد.

برای واردین بحث واضح است که تحریر محل بحث همان است که در اول این بحث بیان کردیم و دو نزاعی را که در بالاـ گفته شد باید بر آنچه گفتیم حمل نمود.

نزاع اول همان بحث بین شیخ اشراق و مشاء است که در کتب شیخ اشراق بیان شد و در بحجث منظومه مفصل متعرض شدیم و شاید در مباحث بعد بدان ها اشارتی کنیم.

نزاع دوم همان نزاع بین فلسفه قدماء و فلسفه عرفان که مختار متأخرین است می باشد. و اگر چنین نباشد و مراد از فرد واقعی وجود همان تأصل مفهوم وجود در واقع و خارج باشد، برای نزاع دوم موقعیتی نمی ماند.

ص: ۱۸

بدایع در مقام اقامه برهان بر اصالت وجود به هر دو معنی می فرماید باید دانست آنچه به ذات طرد عدم کنید و منافی نیستی و بطلان باشد و بحث حقیقت عقلیه حکمیه و بدون شرب مجاز عقلی حکمی یعنی بالذات نه بالعرض و بدون واسطه در عروض و بی انضمام حیثی از حیثیات عقلیه تغییریه (بل العقلیه کماستطلع علیه)(۱) آیا از سنخ مفاهیم و جنس شیئیت مفهومی بود یا امری باشد غیر از سنخ مفاهیم و شیئیت او غیر شیئیت مفهومی به حکم ضرورت و وجدان سنخ مفهوم بنفسه طرد عدم نکند و بذاته نقیض عدم و مقابل بطلان نباشد، چنانکه بنفسه مقابل وجود و هستی نباشد، لذا مسلم و منفقٌ علیه است که الماهیه من حیث هی هی لیست إلاّ هی، پس ماهیت در مرتبه ذات از هستی و نیستی خارج باشد اگر ماهیتی از ماهیات در خارج یا ذهن طرد عدم کند بذاته نباشد لابدّ به تبع و عرض باشد از آنجائی که هر ما بالعرض لابد منتهی بما بالذات گردد پس باید ورای سنخ ماهیت و مفهوم سنخی باشد که بذات طارد عدم و مناقض و منافی بطلان باشد و آن به حکم ضرورت عدم نباشد پس سنخ وجود بود؛ زیرا که عقل به ضرورت و وجدان بدون تجسم برهان، بلکه به استقراء تامّ در معقولات و متصورات خود حکم کند که منحصر به هستی و نیستی بود که هر یک به ذات طارد دیگر باشد و چیری که در مرتبه ذات خالی از هر دو باشد نتوان طارد عدم باشد گرچه تواند به واسطه علت (وجود) متصف به وجود گردد پس منکشف گردید که عقل باید تأمّل تصدیق کند که وجود موجود بالذات و عدم قابل وجود نباشد و ماهیت در مرتبه ذات از هر دو خالی باشد و اگر متصف به وجود گردد بالعرض و به واسطه وجود باشد.

ص: ۱۹

---

۱- یعنی علت هم ندارد

این خلاصه برهانی بود که با شدّ و مدّ و تکرار عبارات زیادی بیان شد و بر واردین بصیرت واضح است که این برهان چکیده یکی از براهین سابق الذکر است که با جوابش بیان شد و آن برهان کیف و بالکون عن استواء قد خرجت قاطبه الأشیاء است.

بدایع بر این برهان، برهان دیگری متفرع گردند در حاشیه کتاب به این عبارت نوشته (اشاره به برهانی عام بر اصالت وجود از نگارنده حروف).

خلاصه برهان: هر مفهوم و معنای ثبوتی که صدق بر مفهوم دیگری نماید که آن مفهوم محمول خارج از مفهوم موضوع باشد الإنسان کاتب یا ناطق و کذا ... بدیهی است که صدق محمول بر آن موضوع و اتصاف آن موضوع به آن محمول باید بالعرض و به واسطه در ثبوت باشد، مثلاً اگر صدق ابیض بر جسم به واسطه بیاض باشد چون مفهوم جسم خارج از مفهوم بیاض است بدیهی است صدق ابیض بر بیاض اولاً و بالذات و بر جسم و ثانیاً و بالعرض است. بنابراین صدق موجودیت بر ماهیت انسان مثلاً به واسطه وجود است پس مفهوم وجود دارای حقیقت باشد اولی است؛ زیرا که کل ما بالعرض لابدّ ان ینتهی إلی ما بالذات و ما بالذات صدق موجودیت بر ماهیت عدم نتوان بود و إلاّ انقلاب وجود به عدم یا عدم به وجو خواهد بود و ماهیت نیز نتوان بود؛ زیرا که مفهوم وجود خارج از حقیقت مفهوم ماهیت است، پس لابدّ واسطه و علت صدق موجود بر ماهیت وجود که خواهد بود، پس در صورتی که واقعیت و موجودیت ماهیت به جهت وجود باشد وجود اولی به این است که دارای واقعیت باشد. و خلاصه هر دو مفهوم که مختلف و متغایر باشند و یکی حمل بر دیگری شود چون هر یک خارج از مفهوم دیگر است در اتصاف و حمل محتاج به واسطه در ثبوت و علت است علت مفهوم عدم نیست؛ زیرا انقلاب سنخ ماهیت و عدم که خالی از اقتضاء و استتباع است مقتضی و واسطه نخواهد بود، پس لوازم ماهیات به اقتضاء و استتباع نیست؛ زیرا که مفهوم استتباع خارج از ماهیت است محتاج به واسطه در ثبوت است و إلاّ لازم آید که مفهوم استتباع زوجیت باشد، پس استتباع و ترتب لوازم ماهیتی بر ماهیت به واسطه وجود است. بلکه وجدان ماهیت ذاتیات خود را به تقرر ماهوی نیز واسطه وجود باشد؛ زیرا که تقرر ماهیت به تقرر وجود می باشد و تفکیک ماهیت از وجود به تعمل شدید عقل می باشد تخلیه از وجود عین تحلیه به وجود می باشد؛ زیرا که تعمل عقل ادراک و آن هم وجود است.

ص: ۲۰

همچنین در ماهیـات مرکبه صورت اجمالیه محـدود در عقل و صورت وجـدانیه اجزاء در خارج مأخـذ برهان بر اصالت وجود است؛ زیرا که ماهیات و مفاهیم بالـذات متباین و متشـتت و متفرق می باشـند پس هیـچ مفهومی جهت جمع مفاهیم دیگر نخواهد بود پس اگر مفهومی در عقـل به نحو اجمـال ملاـحظه گردد و آن مفهوم را به مفاهیمی منحلّ کننـد یا در خارج به صورت وحـدانی موجود باشـد ماننـد بسائط مثل سواد، بلکه در مرکبات خارجیه مانند یاقوت که مرکب از جنس و فصل باشـند برهان بر اصالت وجود است؛ زیرا که اگر وجود اصل نباشد که جامع وحدت در آنچه گفتیم باشد هیچ مفهومی جامع اجزاء حدّ به نحو اجمال و صورت وحدانی در خارج نخواهـد بود بلکه صور عناصـر و امتزاج آنها و قبول آنها صورت وحـدانیه ترکیه را که مرکب حقیقی پیـدا شود و کیفیات مختلفه عناصـر به کیفیت واحـده مبـدء گردد بدون اصالت وجود تصور نگردد؛ زیرا که نفس ماهیات جهت جمع و وحدت نباشد و بالجمله چون به نظر دقیق در موجودات نظر کنی موجودیت ذوات ماهیات و ثبوت ذاتیات و عرضـیات از برای ماهیات حتی حدوث متجردات و قدم ثابتات هر یک فرداً فرد دلیل بر اصالت وجود است «انتهی».

تمام برهان را که در بـدایع ذکر کرده با حـذف مکررات بیان کردیم تا برای خواننده احاله به غایب نباشد و تا بدانند که این مطالب زیـاده بر براهینی که یـاد شـد نیست، بلکه ادلّه گذشـته که مطـابق با مشاعر بیان شـد مختصـر و جمع است و نسبت خالی از تکرار و پیچیدگی است.

جمله اخیر بـدایع همـان برهان وحـدت حمل است که مفصل بیان کردیم چنانکه قسـمت دیگرش را هم بیان کردیم که بازگشت به کدام برهان دارد و برای توضیح جواب و آشکار ساختن مغالطه و مصادره برهان نیاز به بیان بیشتری داریم گرچه در مطالب گذشته کفایت است.

ص: ۲۱

توضیح: مورد اتفاق فلاسفه است که موجود یا واجب است یا ممکن، ممکن آن است که به حسب ذات خود لااقتضاء باشد، نه اقتضای وجود دارد و نه اقتضای عدم؛ لذا می گویند: الماهیه من حیث هی لاموجوده و لامعدومه، و نیز کلمه موفقٌ علیه و موروثه از حکماست: الممکن زوجٌ ترکیبیٌ من ماهیه و وجود، پس حمل موجود بر هر ممکن از عقل یا هیولی به اقتضای ذات ممکن نباشد و در خروج از حدّ استواء محتاج به امر خارج از ذات ممکن است و همچنین ذاتیات او پس حمل موجود بر ممکنات و ماهیات بالعرض باشد و کل ما بالعرض لابدّ ان ینتهی إلی ما بالذات پس به حکم ضرورت ممکن محتاج به واجب بالذات است فهو المطلوب و واجب بالذات آن است که به نفس ذات خود به ذات خود مقتضی حمل موجودیت باشد بدون احتیاج به هیچ حیثیتی از حیثیات تعلیلیه یا تقییدیه مطلقاً و از تمام جهات بسیط است، لذا می گویند: الواجب ماهیه انیه یعنی به هیچ وجه ترکیبی از ذات مقدس او نباشد.

پس از فراغ از این اساس و اصل محکم در حقایق موجودات و اوصاف واجب به مقداری که سلب نقائص از واجب شود بحث کردند و در نتیجه تمام فلاسفه بزرگ از شناسائی حقیقت واجب اظهار عجر کردند تمام مباحث فلسفه اشراق و مشاء و منطق بر این اساس پایه ریزی شده است.

از این بیان واضح شد که تمام فلاسفه به ممکن و واجب عقیده دارند و برای ممکنات حقائق واقعیه خارجیه قائلند.

جمعی در مقابل این گروه از فلاسفه چون به حقیقت ممکن و واجب و اوصاف جلال و جمال پی نبرده ره افسانه زدند و در حقیقت انکار جعل و مجعول و علت و معلول و صانع و مصنوع کردند و پنداشتند که در عالم واقع یک حقیقت بیش نیست و آن مصداق و حقیقت مفهوم وجود است و آنهم واجب بالذات و آنچه از حقائق مختلفه توهم می شود عبارت از مفاهیم منتزعه از مراتب وجود است که از بدایع نقل کردیم و خلاصه این مشرب (عرفان) انکار حقائق مختلفه موجودات و اثبات وحدت وجود اطلاقی یا تشکیکی است آنچه از کلمات کُملین عرفاء نظماً و نثراً ظاهر و مسلم است همان وحدت اطلاقی است لکن عرفاء متأخرین که متحمّل به فقه و فقاهت و ولایت آل عصمت(علیهم السلام) هستند به جهت فرار از تشنیعات و کفریات این عقیده که مخالف قرآن و برهان است قائل به تشکیک یا شبه تشکیک شدند و این را نسبت به عرفاء بزرگ دادند و عقیده اول را به سفله صوفیه منسوب کردند.

ص: ۲۲

مسلّم این نسبت باطل است و علاوه این فرار رفع تشنیعات را نمی کند و اشکالات بر هر دو قول وارد است در بحث تقسیم وجود خواهد آمد ... . پس از روشن شدن این مقدمه گوئیم گفتند بدایع از جهاتی مورد نظر و بحث است.

۱. در تحریر محل بحث نزاع دومی را که در اصالت ماهیت و وجود آورد از آن اثری در کلمات حکماء و فلاسفه پیشین نیست و آنچه هست همان نزاع اول است که در اوائل بحث نقل کردیم کلمات شیخ اشراق و مشاء را نقل خواهیم کرد طالبین به شفاء و حکمت الاشراق مراجعه کنند.

و باید دانست که اصالت ماهیت از مسلّمات فلسفه است که تمام مسائل فلسفی و مسائل منطقی بر این اساس نباشد و فرمایشات ملاصدرا در تمام مسائل مثل مسئله تشکیک و اشتداد و حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول و جز آنها مبتنی بر تأویلات است با اینکه صریح کلمات فلاسفه برخلاف مذاق ایشان است و ایشان نقل کرده و ردّ می نمایند مع ذلک کلمات را تأویل کرده و از بعضی کلمات متشابه آنان استشهاد برای مقصود خود می کنند، پس معلوم شد که نزاع در وجود همان بیان اول است.

و ثانیاً برهان بدایع برهان تازه ای نیست، بلکه بیان همان براهینی است که یاد کردیم رجوع شود.

ثالثاً مقدمه مکرری که ذکر شده که طارد عدم و منافی و مناقض بطلان و نیستی نمی شود از سنخ مفاهیم باشد محتاج به توضیح است سؤال می شود آیا قائلین به اصالت ماهیت گویند طارد عدم امر انتزاعی و از مفاهیم است یا اینکه عدم باطل محض کارد خود است این دو احتمال اصلاً جای توهم نیست، پس چگونه می شود به حکماء و فلاسفه بزرگ نسبت داده شود واضح است که محل بحث در اصالت وجود و ماهیت این است که امر واقع و ثابت و حق و موجود و کائن که در عالم واقع مؤثر و منشأ آثار است مصداق مفهوم وجود یا مفهوم انسان و حیوان است اگر اول باشد یک حقیقت در خارج خواهد بود و اختلافات به تشکیک و یا اطلاق و تقیید است و اگر دوم باشد حقائق متخالفه و متبائنه خواهد بود، پس نتیجه ای که فرمودند به حکم ضرورت طارد عدم مفهوم نیست، بلکه وجود است که به ذاته طارد عدم است مصادره نفس مدعی است؛ زیرا که طارد عدم حقیقت و ذات انسان است که مصداق مفهوم انسان است نه وجود.

ص: ۲۳

و امّا اتفاق فلاسفه که الماهیه من حیث هی لیست إلاّ هی، چنانکه در پیش گفتیم این است که هر حقیقت و ماهیتی به ذات خود استحقاق حمل موجود ندارد، مگر واجب بالذات بلکه حمل موجود بر هر ماهیتی به واسطه در ثبوت است که علت آن ماهیت باشد و حمل معدوم بر هر ماهیت و مفهومی به واسطه فقدان آن علت است یعنی با قطع نظر از جعل و علت موجودی نیست لذا در آخر همان جمله است که لاموجوده و لامعدومه، آری اختلاف در جعل است چون حقیقت جعل و مجعول کاملاً روشن نشده کلمات و بیانات مضطرب و مختلف است گفتند مجعول وجود یا ماهیت یا اتصاف است و پس از بیان محتملات مشهور قائل بر جعل ماهیت و جمعی قائل به جعل اتصاف و قول به انتساب همان قول به مجعولیت ماهیت است گرچه بعضی عرفا نظر به اصالت و وحدت وجود کردند و در نقل مختار ذوق التاله می آید از این بیان واضح شد که طارد عدم و مصحح حمل موجود بر اشیاء مجعولیت ماهیات و مصادیق مفاهیم است چنانکه اگر برای مفهوم وجود حقیقی فرض شد استحقاق حمل موجود همان مجعولیت وجود است و إلاّ لازم آید به نفس ذات بدون احتیاج به جعل مستحق حمل موجود باشد و این همان معنای واجب است که در کلمات فلاسفه در مقابل ممکن اطلاق شده.

از این جهت فرق بین مفهوم وجود و انسان نیست مگر اینکه گفته شود مفهوم وجود بنفسه کافی در حمل موجود هست و مفهوم انسان کافی نیست؛ زیرا که مفهوم وجود مساوق و ملازم وجوب است و مفهوم انسان مساوق اعتبار و انتزاع است، البته این قول صرف دعوی و مخالف با اساس فلسفه برهان است همین بیان است که منظومه در مبحث جعل از میرداماد دلیل بر مجعولیت ماهیت بیان کرده و متأخرین دلیل را قلب کرده و برای اصالت وجود آوردند این مطلب در برهان حاشیه بر اصالت وجود توضیح داده می شود.

ص: ۲۴

از آنچه بیان شد به خوبی روشن می شود تفریعی که بر مقدمه فرمودند مصادره نفس مدعی است.

تفریع: پس اگر ماهیتی از ماهیات در ذهن یا خارج طرد عدم کند بالذات نخواهد بود و لابدّ بالعرض باشد و هر ما بالعرض باید منتهی به ما بالذات گردد ما بالذات عدم یا ماهیت یا وجود است عدم و ماهیت که باطل و محال پس آنکه بذاته طارد عدم باشد وجود است.

وجه مصادره واضح است؛ زیرا کسی نگفته که مفهوم ماهیت در مرتبه مفهوم طارد عدم است آنچه طارد عدم است ماهیت مجعوله است که به علتش واقعیت پیدا کرده و طارد عدم شده چنانکه مفهوم وجود در مرتبه مفهومی طادر عدم نخواهد بود، اما نقیض بودن مفهوم وجود با مفهوم عدم اثبات اصالت وجود نمی کند اگر یکی از دو نقیض امر انتزاعی بود دیگری هم انتزاعی است و اگر واقعی بود نقیضش هم واقعی است. مثلاًـ نقیض امکان لاامکان است، نقیض حقیقت لاحقیقت است، نقیض ثبوت نفی است، نقیض ظهور خفاء است، اگر امکان امر اعتباری شد لاامکان هم اعتباری است اگر انسان و حجر امر واقعی بود لاانسان و لاحجر نقیض همان امر واقعی است موجود و معدوم دو نقیض اند معدوم مفهوم انتزاعی مقابل موجود انتزاعی است عدم و وجود دو مفهوم انتزاعی است که از واقعیت و لاواقعیت مفهوم انتزاع گردد.

از آنچه گفتیم جواب از دلیل دیگری که بر دلیل اول متفرع کردند نیز واضح شد.

دلیل: هر مفهوم ثبوتی که خارج از مفهوم و ذات موضوع باشد باید حمل آن مفهوم بر موضوع بالعرض و بواسطه در ثبوت باشد مثلاً حمل ابیض بر جسم چون خارج از جسم است بالعرض است و ما بالذات بیاض است پس صدق ابیض بر بیاض بالذات و اولی است، بنابراین حمل موجود بر اشیاء بالعرض است و ما بالذات صحت حمل وجود است، پس حمل موجود بر وجود اولی و بالذات است.

ص: ۲۵

خلاصه برهان و تفریعات تا پایان استدلال بدایع به این جمله بازگشت دارد که ملاک صحت حمل در تمام مفاهیم وجود است، چون تمام مفاهیم و ماهیات اعتباری و ... انتزاع از مراتب وجود، وجود اصل در تحقق است و جواب هم به طور تفصیل در برهان أو لم یؤصل وحده ماحصلت گذشت واضافه بر آنچه گفتیم تمام مفاهیم عامّه انتزاعیه که حمل بر موضوعات می شود باید ما بالذات صحت حمل وجود ذهنی و اعتبار عقل که ادراک است باشد الإنسان ممکن یا کلی یا نوع فقط اعتبار کلیت و نوعیت و امکان است همچنین در تمام محمولات جوهر یا عرض، بنابراین چنانکه قبلًا اشاره کردیم تمام مسائل فلسفه واقعیتی ندارند مگر اعتبارات عقل و این گفته کمتر از گفته های سوفسطائیان نیست. و در ذیل انَّ الوجود عارض الماهیه تصوراً و الحدا هویه در بیان دلیل مشاعر مفصل بیان شد مراجعه شود.

دلیل دیگر بر اصالت وجود:

بعضی از متأخرین در حاشیه کفایه دلیلی بر اصالت وجود بیان کردند بعضی فضلاء متأخرین توهم کردند دلیلی مستقل و جدا از ادلّه مذکوره است اکنون عین عبارت را نقل می کنیم. (ج ۲، طبع قم، ص ۵۸) قال:

انّ الماهیه فی مرتبه ماهویتها واجده لذاتها و ذاتیاتها و لو کانت المجعولیه و المفاضیه من حیثیات ذاتیه للماهیه بحیث کان حیث ذاتها حیثیت المجعولیه و المفاضیه لزم ان یکون فی حدّ ذاتها موجود، لأن الموجودیه مساوقه فیلزم انقلاب امکان الذاتی إلی الوجوب الذاتی، و ان قلت انَّ الموجودیه و المجعولیه حیثیه مکتسبهمن الجاعل فقلت هذه الحیثیه بالذات مطابق للجعل و الإیجاد و الوجود ای الجعل و الایجاد مطابق مع الحیثیه الذاتیه.

ص: ۲۶

تقریر برهـان: مـاهیت در مرتبه مـاهوی دارا و مشـتمل بر ذات و ذاتیـات خود است و اگر مجعولیت حیثیت ذاتی مـاهیت باشـد، چون مساوق موجـودیت اسـت موجـودیت ذاتی مـاهیت خواهـد بـود ذاتی شـیء هم غیر قابـل جعـل است پس مـاهیت و موجـودیت آن بالوجوب است، بنابراین ماهیت که ممکن بالـذات بود واجب بالـذات شـد اگر گفته شود مجعولیت حیثیت مکتسـبه در جاعل اسـت گوئیم آن حیثیت بالذات مطابق جعل و ایجاد و وجود است پس اصل در تحقق وجود است.

جواب: اینکه گفتنـد مـاهیت واحـد دارای ذات و ذاتیـات خود است اگر منظور قبـل از تعلق جعـل است می گوئیم قبل از تعلق جعل برای ماهیت ذات و ذاتیات نیست لاشـیء محض است فقط ماهیت در مرتبه علم موجود است و محل کلام در او نیست، بلکه ماهیت خارجیه متحققه محل بحث است مجعولیت ذاتی او نیست مجعولیت متأخر از مرتبه وجود علمی است.

و اگر مراد مـاهیت متحققه خـارجی است به جعـل و ایجـاد متحقق و واجـد ذات و ذاتیات می شود تعلق جعل و ایجاد مساوق وجود است اصـل مـدعی است ایجـاد و وجود امر انتزاعی از تحقق و واقعیت ماهیت است و واقعیت ماهیت عین وجود است مصادره اسـت امکـان ذاتی مـاهیت عبـارت از لااقتضـائیت وجود و عـدم است و اگر موجودیت ذاتی مـاهیت باشـد لااقتضائیت در چه مرتبه محقق خواهد شد از این بیان کاملاً روشن شد که اگر ممکن و امکانی در مقابل واجب باشد از محالات و غلط است مگر ممکن و امکانی نباشد چنانکه گفتند و ان مدعای وحدت وجود است که برخلاف فلسفه است.

بـالجمله لازم ذاتی مـاهیت لااقتضـائیت نیست به وجود و عـدم بـا عقیـده به اینکه مجعولیت که مساوق با موجودیت است و مساوق ایجاد وجود و وجوب است متناقض می باشد. عجب است همین دلیل برهانی است که شیخ اشراق برای مجعولیت ماهیت اقامه کرده و نیز محقق لاهیجی از میرداماد نقل می کنـد و در منظومه در باب جعل بیان شده محسـی کفایه آن را قلب کرده و برهان بر اصالت وجود قرار داده است عبارتی که از میر نقل شده این است:

ص: ۲۷

لمّا کان نفس قوام الماهیه مصحیح حمل الوجود علیه فاحدس انها إذا استغنیت بحسب نفسها و من حیث اصل قوامها عن الفاعل صدق حمل الموجود علیها من جهه ذاتها و خرجت عن حدود بقعه الإمکان و هو باطل (چون نفس قوام ماهیت).

چون نفس قوام ماهیت مصحح حمل وجود بر اوست اگر به حسب ذات خود مستغنی از فاعل باشد لازم آید صدق حمل موجود بر ماهیت به ذات خود و از عالم امکان خارج باشد و این باطل است.

از این بیان ظاهر می شود که اصالت ماهیت مسلّم فلاسفه است و آنچه در عالم خارج و واقع متحقق است و در متن اعیان ثابت و منشأ آثار است ماهیت است و از این جهت گفتند اگر ماهیت مجعول نباشد انقلاب امکان به وجوب ذاتی لازم آید و مراد حکماء رفع توهم ثابتات با قطع نظر از جعل نیست چنانچه متأخرین توهم کرده اند چون مسلّم برای ماهیات ثبوتی غیر از ثبوت علمی نیست اعیان ثابته به غیر این معنی باطل و بر اساس عرفان مؤسس است و نسبت دادن آن به حکماء سوء ظن به بزرگان است، یعنی با قطع نظر از جعل ثابتاتی هست در شوارق در وجه جمع بین کلمات شاهد بر مدعای ما فراوان است.

شاهد بر آنچه گفتیم گفته منظومه است در مقام ردّ دلیل: أقول: استغناء ماهیت ... بالذات از جاعل به جهت آن است که سراب و اعتباری است و ماهیات پست تر از مجعولیت است خارج نمی کند از امکان تا آخر کلام چنانکه در اسفار نیز همین مطلب هست.

از این کلام کاملاً آشکار است که اصالت وجود و اعتباریت ماهیت را مسلم انگاشته و بنابراین بحث در اینکه مجعول وجود ماهیت است غلط می باشد. علاوه بر آنچه گفتیم اشکال بر اصالت وجود وارد است مگر اینکه به اشکال ملتزمند و تقریر اشکال. بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت مفاهیم جاعلیت و مجعولیت از لوازم ذاتیه وجود است چنانکه در بدایع تصریح کرده و محشی از ایشان اخذ فرموده (مراجعه شود) تا آنکه می گوید: مجعولیت وجود محتاج به دقت است؛ زیرا که مخفی است و درک نمی کند آن را مگر اوحدی از ناس (کما فی الاسفار) پس وجود مساوق و همراه وجوب است، چنانکه در کلمات عرفاء مخصوصاً کلمات محیی الدین تکرار بیان شده و بالآخره بر این اساس امکان ذاتی به معنای لااقتضاء از وجود و عدم منحصر به مفاهیم و ماهیات اعتباری و انتزاعی عقل است آن هم به تأمل شدید از عقل و امّا موجودات خارجیه مطلقاً مساوق وجود و وجوب است و تحاشی از این مطلب ندارند، لذا در اسفار و منظومه می فرمایند: امکان به معنای لااقتضاء و تساوی نسبت به وجود و عدم در وجود منفی است امکان در وجود ممکنات امکان فقری است به معنای قیام لازم به ملزوم خویش و امکان ذاتی نیست. به ماهیات است و آن هم صرف انتزاع و اعتبار عقل است لذا در اسفار و مشاعر اخوند می فرماید سلوک علمی ما را منجر به انکار علت و معلولیت کرد و علت و معلولی نیست جز وجود و تجلیّات او.

ص: ۲۸

و لازم این روش انکار علت و معلول و جاعل و مجعول در وجود است چنانکه از بدایع نیز نقل کردیم که گفت جاعلیت در وجود خفی است درک نکند آن را مگر ... این نتیجه این اساس و مفاد اصالت وجود است.

نتیجه بحث های گذشته: هر ماهیتی از ماهیات و موجودی از موجودات و تمام حقائق عالم محتاج به علل ماهوی و علت تحقق و وجود و واقعیت است و علل ماهوی بسیط عبارت از ذات و ذاتیات و لوازم ذات که آن ماهیت را تشکیل می دهد، می باشد. مثلاً علل ماهوی مثلث عبارت از سطح و خطا است که مثلث از آن تشکیل می شود و دارای لوازمی است که احکام هندسی بر آنها متفرع است و علل ماهوی داخل در حقیقت ماهیت مربوط به علت وجودی آن نیست از این جهت است که تصور مثلث خاصی با شک در وجودش ممکن است؛ زیرا نمی دانیم که آیا متصور ما علت وجودی دارد یا نه و علل وجودی ماهیات علت فاعلی و منشأ خارجیت و واقعیت ماهیت است مراد از اینکه ماهیت در مرتبه ماهوی واجد ذات و ذاتیات و لوازم ذات است، این است و إلّا ماهیت، ماهیت نخواهد بود پس قول به اینکه اگر مجعولیت ماهیات از لوازم ذاتی آنها باشد لامحاله واجد آن خواهد بود و اگر واجد باشد انقلاب امکان به وجوب ذاتی لازم آید؛ زیرا که مجعولیت مساوق موجودیت و موجودیت عین ایجاد و وجود است این مغالطه عجیبی است؛ زیرا که اگر مراد مجعولیت بالفعل باشد ذاتی بودن آن برای ماهیات عین وجوب ذاتی آنهاست و فرض کلام در ماهیات ممکنه است که نسبت به وجود و عدم یعنی مجعولیت و لامجعولیت در مرتبه ای مساوی باشد و بر فرض قول معترض فرض امکان ذاتی یعنی لااقتضاء در موجودات محال است.

ص: ۲۹

و اگر مقصود قابلیت تعلق جعل به ماهیت ممکنه است صحیح است و آن عین امکان ذاتی و لااقتضائیت آن است و اگر مراد این است که مجعولیت و جاعلیت لازمه ذاتی موجودات است همان ادعای وجوب ذاتی موجودات و اعتباریت ماهیات و ادعای تشکیک یا وحدت اطلاقی است که خلاف وجدان و برهان است؛ زیرا که از اولیات است که موجودات در حقیقت و آثار مختلف می باشند و از مراتب با اختلاف تعینات انتزاع نمی گردد و احتیاج به علت از اولیات و ادراکات عقول فطری است و سنخ غنی بالذات مبائن سنخ فقیر بالذات می باشد. بلی آنچه برای تمام بشر مجهول مانده کیفیت جعل و مجعول و حقیقت جاعل است و این شناخت برای بشر به قوای بشری محال است.

خلاصه: از آنچه بیان کردیم ظاهر شد که ادله عین مدعی و مصادره است و تمام به وحدت وجود و تشکیک یا اطلاق و اعتباریت ماهیت بازگشت می کند و بر اصول دیگری که مخالف وجدان و برهان است متوقف می باشد.

علاوه گذشت که اثبات اصالت وجود اگر تشکیک یا اطلاق نباشد مفید نخواهد بود؛ زیرا که اگر اصل بود و متبائنات نتیجه اش عین اصالت ماهیت و نزاع لفظی خواهد بود، پس اثبات آن محتاج به اصول دیگری است که بدون تردید آن اصول نیز بر اصالت وجود متفرع و متوقف است.

## تشکیک در وجود

اقوال در وجود: پس از اختلاف در اصالت وجود و ماهیت اقوالی در وجود گفته شده که عبارتند از:

۱. وحدت وجود و موجود؛ ۲. وحدت وجود و تعدد موجود.

در قول اول نیز دو قول است:

ص: ۳۰

۱) وحدت تشکیکی؛ ۲) وحدت اطلاقی.

وحدت تشکیکی عبارت است از اینکه موجودات کاملاً و طراً از مبدء تا هیولی یک حقیقت اند که همان مصداق و حقیقت مفهوم وجود باشد و اختلاف به مراتب است أضعف مراتب هیولا و أشدّ آن مبدء است و تمام ماهیات مفاهیم انتزاعیه و اعتبار عقل است و موطنی جز عقل که از مراتب وجود انتزاع کرده ندارد و این اعتبار و انتزاع و تعدد و انحلال به وجود و ماهیت هم به تعمل و تأمل شدید عقل است و در حقیقت تخلیه از وجود تحلیه به وجود است.

این منسوب به فهلویون و ظاهر مختار اسفار و منظومه و متأخرین است، ولی در حقیقت مختار آخوند قول دوم است که در مسئله قبل اشاره شد و مفصلاً در آینده بیان خواهد شد.

اصالت وجود و وحدت اطلاقی: مراد از وحدت اطلاقی که مختار عرفاء بزرگ است این است که در دار تحقق یک حقیقت که وجود و تجلیّات و تطورات اوست بیش نبوده و جز وجود چیز دیگری نیست این قول چون مستلزم اشکالات و تشنیعات فراوانی است و مخالف وجدان و برهان می باشد عرفاء شیعه و فقهاء منتحمل به عرفان آن را توجیه و تأویل کرده و وحدت اطلاقی را به دو فرض برگردانیده یکی را باطل و به صوفیه نسبت داده و دوم صحیح دانسته و انتخاب نموده اند.

ما برای توضیح این بحث که مهمترین مباحث عرفان است اصل و تحقیق آن را از اسفار نقل می کنیم و سپس بیانات و تذکرات لازم را خاطرنشان می سازیم تا خوانندگان به حول و قوه الهی بر حقیقت امر بصیرت کامل پیدا کنند.

ص: ۳۱

به واسطه اشکالات فراوانی که بر وحدت اطلاق وارد است به خصوص اشکالات علاء الدوله سمنانی بر محی الدین جمعی از عرفاء در مقام رفع اشکال برآمده و چنین فرموده اند: اگر اختلاف در وجود به تعینات در واحد شخص باشد اشکالات وارد است و لکن اگر مراتب محفوظ باشد اشکالات مندفع است.

آخوند ملاصدرا در مقام توضیح این بیان و دفع اشکالات در بحث علت و معلول اسفار می فرماید:

برای اشیاء در موجودیت سه مرتبه است اول وجود صرف که تعلق به غیر ندارد و مقید چیزی نیست و این مرتبه را در اصطلاح عرفاء هویت عینیه و غیب مطلق و ذات احدیت گویند و برای امر رسمی و اسمی و صفتی نیست معرفت و ادراک به او تعلق نگیرد آنچه متعلق معرفت است مفاهیم عقلیه یا وجود متعلق به غیر است و وجود و ذات مطلق معلق به غیر نیست؛ زیرا که قبل از همه اشیاء است و او باقی به حال خود است انتقال و تغیری در او نیست و او غیب مطلق و مجهول مطلق است مگر از ناحیه لوازم و آثار و او به حسب ذاتش محدود و مقید به شیء نیست و مطلق هم نیست که وجودش مشروط به شرطی و قیدی باشد و لوازم ذات او شرائط ظهور اوست (به این جمله توجه شود) نه علل وجود او تا موجب نقصی باشد و این اطلاق او سلبی است مستلزم سلب تمام اوصاف و احکام و نعوت از کنه ذات اوست و نفی قید و تقیید و تجدد در وصفی یا اسمی یا تعینی است حتی این سلوب (سلب ها) چون اعتباری است از ذات او مسلوب است (در این بیان خود تأمل شود).

ص: ۳۲

مرتبه دوم: موجود متعلق به غیر است و آن وجود مقید به وصف ذاته از وجود و موصوف به احکام محدوده است مانند عقول و نفوس و افلاک و عناصر و مرکبات از انسان حیوان و جماد و ... (عین اسفار مراتب نقل شده).

مرتبه سوم: وجود منبسط مطلق است اطلاق و عموم او مانند کلی نیست که مبهم و در تحصل محتاج به شیء دیگر باشد، بلکه وجود عین تحصل است و در تحصل محتاج به امری نیست و وحدت او عددی نیست که او داشته باشد و او حقیقت منبسط بر ممکنات و ماهیات است و منحصر در وصف خاص و حدّ معین از قدم و حدوث و تقدم و تأخر و کمال و نقص و عیب و معلولیت و جوهریت و عرضیت و تجدد و تجسم است و حقائق خارجیه ناشی از مراتب ذات او و انحاء تطورات و تعینات است و او اصل عالم و فلک حیات و عرض رحمانی و الحق المخلوق به است و او در عین وحدت متعدد موجودیت است با قدیم، قدیم و با حادث، حادث و با معقول، معقول و با محسوس، محسوس است بیان انبساط او بر هیاکل مفهومات به اشاره هم قاصر است مگر به تمثیل و مثل او نسبت به موجودات مثل هیولی به اجسام می باشد.

پس از این عبارات از بعضی عرفاء نقل می کند.

بعد از این فصل تحت عنوان «رفع اشتباه» می گوید از آنچه گفتیم معلوم شد مراد از وجود مطلق در اطلاق بر حق واجب در عرف عرفاء مرتبه اولی است. یعنی حقیقت بشرط لا است و مرتبه وجود منبسط مراد نیست وگرنه مفاسد و تشنیعات لازم آید به واسطه اشتباه بین این دو مرتبه است گمراهی ها و عقائد فاسده و اتحاد و اباحه و حلول و اتصاف حق به صفات ممکنات وی دانسته شد تنزیه صرف و تقدیس محض چنانکه رأی حکماء و ارباب شرایع و بزرگان اسلام است باقی می باشد.

ص: ۳۳

از علاء الدوله سمنانی نقل می کند که فرموده الوجود اسمی هو إله و الوجود المطلق فعله و الوجود المقید اثره بعد نقل می کند کلام قونوی شاگرد محی الدین را که گفته اشاره به مرتبه اول است که گفته:

و هو امرٌ معقول یری اثره و لایشهه عینه باز و از محی الدین نقل می کند که گفته: الجمع حال لاوجود بعینه و له الحکم لیس للأحاد.

این خلاصه رفع اشکالات و تشنیعات و رفع اشتباه بود (طالبین رجوع کنند) بر ارباب بصیرت واضح است که این رفع اشتباه نیست، بلکه مغالطه و اشتباه اندازی عجیبی است و از همین جاست که بعضی از منتحلین به فقهاست دچار اشتباه شده و همین بیان را در مکاتبات با بعضی از فرعاء عصر خود مورد اعتراض قرار داده و آن عارف به دو جواب گفته و از همین مباحث اسفار هم استشهاد کرده است؛ زیرا که این مراتب که گفته شد مختار عرفاء بزرگ نیست اینها همان وحدت تشکیکی است که در فلاسفه فرس نقل شده و اساس عرفاء همان وحدت اطلاقی است که از ظاهر کلمات نثراً و نظماً هویداست و خلط بین این دو قول اشتباه اندازی در تعلیم و تعلّم و اغراء به جهل است تمام کتب آخوند ملاصدرا و به خصوص کتاب مشاعر بازگو کننده وحدت اطلاقی است گرچه تشکیک در وجود و مراتب شدّت و ضعف در عباراتش فراوان دیده می شود لیک اهل اطلاع و واردین می دانند مراد از همان وحدت اطلاقی است که محی الدین و قونوی و ابن فناری و سائر عرفاء بزرگ گفته اند لذا در عقیده و مختار خود موارد زیادی به گفته های محی الدین استشهاد می کند با اینکه مسلم مرام محی الدین مخالف علاء الدوله است به طوری که او از محی الدین به ممیت الدین تغیر می کند مشاهد قطعی بر آنچه گفتیم در حاشیه مشاعر در همین مشعر ( ....... ) صفحه ۵۷ در ذیل قول مصنف و هو الصادر الاول فی الممکنات عن العله الاولی بالحقیقه پس از این جمله در بیان مختار فلاسفه می فرماید بر عارف به مذهب مصنف مخفی نیست که قول ............ وجود منبسط صحیح نیست، مگر مرادش این باشد که وجود منبسط طور اول از اطوار وجود اول است و باقی موجودات اطوار وجود منبسط می باشند و او غیروجود حق است؛ زیرا که طور شیء غیرشیء است (مخفی نماند که غیریت همان غیریت اطلاق و تغییر و تعین و لاتعیّن است) و بر همین حمل شود کلام مصنف در کتاب کبیر که گفته من انَّ وجود المطلق تا اینکه (عبارتی بود که ما نقل کردیم) و پس از تکرار مطلب می فرماید این مذهب مصنف و کسیکه غیر این فهمیده ضبط کرده ضبط عشواء و تحریف کرده کلم را از مواضعش بنابراین آنچه از کلام مصنف ظاهر می شود به جاعلیت و مجعولیت در وجودات و اینکه در وجود علت و معلول و جاعل و مجعول است مبنی بر ظاهر نظرات برای اینکه نظر کننده در ابتداء نظر وحشت نکند از این روی در اول امر بنا گذاشته بر جاعلیت و مجعولیت و علیت و ... و در بعضی مواقع اشاره خفیه به مذهب خود کرده برای اینکه کسر سوره وحشت ناظر شود و شدّت نفرت زایل گردد و کم کم انس بیابند تا اینکه قبح این مشرب به کلی مرتفع گردد سپس تصریح نماید به مذهبی که نزد او حق است چنانکه در این کتاب و سایر کتبش تصریح کرده و عجب است از جمعی از معاصرین که مدعی فهم مقاصد مصنف می باشند مع ذلک گفته اند مراد و مذهب مصفن این است که معلول ظل وجود علت است و از سنخ علت نیست و بالجمله وجود منبسط ظل وجود باری و از سنخ او نیست، بلکه به حسب اصل ذات و سنخ هویت مبائن وجود باری است جهت این حمل اموری باشد.

ص: ۳۴

۱. این قول مخالف شریعت، بلکه جمیع شرایع است.

۲. انسان به فطرتی که بر آن آفریده شده حکم می کند به تباین حضرت حق با موجودات، بنگرید آنکه مصنف مکرر در مکرر در کتبش تصریح کرده بین موجودات جاعلیت و مجعولیت است و نفی جاعلیت و مجعولیت کرده و ادله بر آن اقامه کرده و اطلاق ظل بر معلولات کرده و مثال ها در نسبت ممکن به واجب از قبیل شمس و ضوء آن زده و غیر آن مثالی که مشعر همین اصول است این امور باعث شده که توجیه کردند به امری که گوینده به آن ناراضی است. ای کاش می دانستم اگر چنین باشد کلام مصنف در توحید که در مباحث توحید می آید به چه حمل شود و نیز کلامش در اواخر بحث توحید که می گوید: ایّاک ان تزل قدمک من استماع هذه العبارات ... و همچنین کلام او که تصریح می کند: الوجود واحد شخصی و اینکه در هر موجودی از موجودات حاصل است مطلقا نه آن نحوی که اذواق متألهین گویند و همچنین کلام او که می گوید: الواجب کل الأشیاء و یحیط بجمیع الأمور احاطه وجودیه لایغادر صغیره و لاکبیره إلّا احصاها و غیر اینها و صفات از کلمات که اصلاً قابل توجیه و تأویل نیست به چه معنائی حمل شود. بالجمله پس از غور تام و تأمل کامل در کلمات و اقوال مصنف با فطرت سلیم و فکر صحیح ظاهر می شود که مذهب مصنف همان است که گفتیم و آنچه مخالف اوست از کلمات و اقوال مبنی بر ظاهر نظر یا منجف تجوز و تشبیه است و امّا فخالف بودن این مذهب با شریعت حقه امر دیگری است. هذا و اغتنم و کن من الشاکرین. (انتهی ما فی حاشیه المشاعر).

ص: ۳۵

نویسنده حاشیه می گوید: مثال های زیادی گذشته که مکرر در مکرر در مباحث درسی و غیره همین مطلب را تذکر داده ایم و در نوشته ها خاطرنشان کردیم که مذاق و مشرب ملاصدرا همین است که همان مشرب بزرگان عرفاء از قبیل محی الدین و غیره باشد و اگر کسی در کتب ایشان دقت کند و طریق ورود و خروج در مباحث را بفهمد می داند که مذاق همین است و طریق تعلیم طریق اغراء و اشتباه اندازی است و شواهد در کلمات زیاده از آن است که جمع آوری شود و انصاف این است که این محشی صحیح به مقصد مصنف رسیده و حق طلب را ادا کرده. هرکس خواست ایمان آورد وهرکه خواست کافر شود.

به هر حال با صرف نظر از اشتباه اندازی گوئیم: اگر مراد از مراتب وجود، وجود مطلق و وجود منبسط و وجودات مقیده این است که در واقع وجود مطلق یعنی وجود بشرط لا ـ مرتبه ای است مستقل غیرقائم بغیر و وجود منبسط مرتبه ای است قائم به وجود مطلق ازلاً ـ و ابداً بدون تطور وجود مطلق و وجودات مقیده نیز وجوداتی هستند مربوط به وجود منبسط به اختلاف مراتب آنها این عین قول به تشکیک است و کلمات بزرگان عرفاء اباء دارد از حمل به این معنی.

محی الدین گوید:

تنزیه حق نزد اهل حقیقت عین تحدید و تغییر است تنزیه کننده جاهل یا بی ادب است.

و نیز می گوید:

حق محدود است به هر حدّی است برای اینکه هرچه محدود است مظهری از مظاهر اوست.

و می گوید:

مظهر عین ظاهر است به اعتبار احدیّت تا اینک می گوید: کسی که جمع کند میان تنزیه و تشبیه و او را توصیف نماید به هر دو، او حق را شناخته. فان قلت به تنزیه ... .

ص: ۳۶

طالبین به فصوص و گلشن راز و شرح آن و شرح قیصری و ابن فنّاری مراجعه کنند نقل کلمات آنها خارج از موضوع نوشته ماست بحث ما کتب و مشرب ملاصدرا است. و آخوند ملاصدرا در اسفار می فرماید به عین این عبارت:

و محصل الکلام انَّ جمیع الموجودات عند اهل الحقیقه و الحکمه الالهیه المتعالیه عقلاً کان او نفساً او صوره نوعیه من مراتب اضواء النور الحقیقی و تجلیات الوجود القیومی الالهی و حیث سطع نور الحق انهدم ما ذهب إلیه اوهام المحجوبین من انَّ للهویات الممکنه فی ذاتها وجود إلی ان قال: فکذلک هدانی ربی بالبرهان الیه العرش إلی صراط مستقیم من کون الوجود منحصراً فی حقیقه واحده شخصیه لاشریک له فی الموجودیه الحقیقیه و الآثار له فی العین و لیس فی دار الوجود غیره دیّار و کلمّا یترأی فی عالم الوجود انَّه غیر العالم المعبود فانّما هو من ظهورات ذاته و تجلیات صفاته التی هی فی الحقیقه عین ذاته إلی ان قال: و إذا کان الأمر علی ما ذکرته لک فالعالم متوهم ما له وجود حقیقی فهذا حکایه ما ذهبت إلیه العرفاء الالهیون و الأولیاء المحققون.

و در فصل متصل به این فصل می گوید:

فصل فی التفصیل علی عدمیه الممکنات ... و الظاهر فی جمیع المظاهر و الممکنات و المشهود فی کل الشئون و التعینات لیس إلاّ حقیقه الوجود بل الوجود الحق بحسب تفاوت مظاهره و تعدد شئونه و تکثر حیثیاته إلی ان قال: فانکشف حقیقه ما اتفق علیه اهل الکشف و الشهود من انَّ الماهیات الإمکانیه امور عدمیه إلی ان قال: بل الموجود هو الوجود و اطواره و شئونه و انحائه و الماهیات موجودیتها انَّما هی بالعرض بواسطه تعلقها فی العمل بمراتب الوجود و تطوره باطوارهاکما قیل:

ص: ۳۷

وجود اندر کمال خویش ساری است تعیُّن ها امور اعتباری است

در نظر داشتم پس از ترجمه عبارت آخوند کلمات صریح او را از کتاب مبدء و معاد و کتاب حشر و مظاهر نقل کنم به جهت کمی وقت صرف نظر شد طالبین مراجعه کنند تا مطلب خوب برسد.

آیا پس از این تصریحات که در کتب ملاصدرا فراوان است، بلکه بعضی کتبش مختص این موضوعات است از انصاف دور نیست که آنها را تأویل کرده و با قول به تشکیک تطبیق کنند و یا گویند برای وجود مرتبه ای بشرط لا است که آن وجود حق است و مرتبه ای وجود منبسط که فعل اوست و مرتبه ای وجودات خاصه که اثر اوست چنانکه از علاء الدوله نقل شد.

و ثانیاً مسلّم است که بر اساس عرفان فاعلیت حق فاعلیت به تجلّی است، آیا مختار ملاصدرا در فاعلیت، فاعلیت به تجلّی نیست؟ و آیا در تمام نوشته هایش اصرار بر این مطلب ندارد؟ و بر تمام اقسام فاعل اشکال نمی کند؟ آیا فعل حق و وجود مطلق که غیب الغیوب و لا اسم له و لا رسم له است غیر از تجلّی و ظهور وجود مطلق می باشد به تعین اول که وجود منبسط و فیض اقدس و مقام اسماء و صافت است؟ آیا وجودات خاصه و موجودات غیر از تطور وجود منبسط به تطورات و تعینات است؟

پس شکی نیست که مراد این است که همان وجود مطلق متطور به انواع تطورات و متعین به انواع تعینات است، تعالی عن ذلک علواً کبیراً.

از این توضیحات روشن شد که مراد از مراتب ثلاثه برای وجود این است که برای حقیقت وجود سه اعتبار است:

ص: ۳۸

۱. اعتبار بشرط لا که وجود بجهت و وجود صرف و صرف وجود است با قطع نظر از اعتبار تطور و تعین.

۲. اعتباری نظر به مطلق تطور با قطع نظر از تطورات خاصه ارض، سماء، انسان و حیوان، لذا گفته اند با عقل، عقل و با نفس، نفس است این اعتبار نفس فعل حق و اعتباری است و لابشرط است.

۳. بشرط شیء به اعتبار تطور خاص و تعین مخصوص و این از اعتبارات عقل است نسبت به اصل وجود و اعتبار واقعی که نفس فعل حق که عین تطور است.

از این بیان واضح شد که این اعتبارات رفع اشکالات و تشنیعات را نمی کند، بلکه التزام به اشکال و تشنیعات است در اینجا مناسب بود مکاتبات بعضی از بزرگان اهل عرفان عصر را نقل کنم، لکن حفظاً لمقام الفقاهه صرف نظر کردم.

خلاصه پس از تأمل شکی باقی نمی ماند که مرام ملاصدرا همان مرام عرفاء بزرگ است خواستاران رجوع کنند به خصوص به مباحث وجود. علت و معلول و بیان اقسام و لابشرط و بشرط لا و بشرط شیء و عباراتی هم برای نمونه از این کتاب مشاعر بازگو کردیم.

ثالثاً بر فرض اینکه به پذیریم برای وجود سه مرتبه است، مسلّم وجود منبسط که وجود لابشرط است متعلق به وجود بشرط لا ـ و لابشرط به او و وجود ربطی، بلکه عین ربط و اضافه اشراقیه است و این فرض قول به تشکیک و مراتب ضعیف و شدید و أشدّ می باشد و اشکالات آن هم خواهد آمد ان شاءالله.

## وحدت تشکیکی در وجود

### اشاره

تشکیک در وجود: تنقیح و توضیح این بحث متوقف بر بحث اشتراک در وجود است، چنانچه در منظومه فرموده: بحث اشتراک در وجود أسّ اساس است و مسئله توحید بر او متوقف است و باید مذهب فهلویون در وجود ثابت گردد و به این مسئله رفع شبهه ابن کمونه خواهد شد و نیز به این بحث شبهات مشاء در اصالت وجود و تباین وجودات رفع گردد و بحث اشتراک وجود باز مبتنی بر بحث زیادی وجود بر ماهیت یا عینیت آن با ماهیت است.

ص: ۳۹

تحریر بحث اشـتراک وجود: مفهوم وجود یـا عین مـاهیت است و مراد از عینیت مـاهیت این است که مـاهیت به نفس خود مصـداق مفهوم وجود است و مفهومی غیرمـاهیت نیست. بنابراین احتمال لفظ وجود مشترک و انتزاعی است و اطلاق بر هر ماهیتی عین همان ماهیت و منتزع از نحو تحقق اوست نه در ذهن و نه در خارج زائد بر ماهیت نیست.

و یـا مفهوم وجود جزء مـاهیت است یعنی مفهوم وجود یـک معنـای عـام نظیر جنس است و هر موجودی مرکب از مـاهیت و وجود است. بنابراین احتمال وجود مشترک معنوی است و ممکن است جزء باشـد لکن مفهوم وجود در هر ماهیتی معنای خاص است لابد مشترک لفظی خواهد بود.

یـا زائـد بر ماهیت است، بنابراین احتمال نیز ممکن است وجود در هر ماهیتی معنای خاص به آن ماهیت باشـد چنانچه از کلام شـیخ ظـاهر می شود، بنـابراین مشترک لفظی است و ممکن است یـک معنا و در جمیع موارد زائـد بر ماهیت باشـد و این احتمال مشترک معنوی است که متأخرین اختیار کردند.

از آنچه گفتیم ظاهر می شود که اشتراک معنوی در صورت عینیت با اصالت الماهیه جمع نشود و با اصالت وجود سازگار و صحیح و زیـادی بر ماهیت به مسامحه و تأمل عقل است چنانکه در مسـئله اصالت وجود گفته شـد و اما اشتراک لفظی با عینیت و جزئیت و زیـادی بر مـاهیت سازگـار است، ولی اشتراک معنوی با عینیت و اصالت و اختلاف ماهیات جمع نشود و لیکن بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیات عینیت در ذهن و خارج از حیث مصدقا جمع شود گرچه مفهوماً مختلف باشد.

ص: ۴۰

پس از آنکه محتملات بحث روشن شد، گوئیم: برای اشتراک معنیو به چهار دلیل استدلال شده بیان آنها تفصیلاً مهم نیست؛ زیرا که معلوم می شود که ادلّه مصادره و مبتنی بر اصالت و تشکیک در وجود است و کسانی که قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود دارند می گویند که وجود و موجود منقسم به واجب و ممکن، جوهر و عرض، عقل و نفس، ... می شود و اطلاق وجود و موجود به یک معنای انتزاعی است که از تحقق ماهیات انتزاع گردد و اگر در مقام حمل معنای خاص به آن ماهیت باشد اشتراک لفظی و وجودات متبائنات است چنانکه از مختار شیخ استفاده می شود و در بحث گذشته بیان شد و کسی که قائل به اصالت وجود است ناچار باید قائل به اصالت و تشکیک در وجود باشد.

شاهد بر آنچه گفتیم این است که بعضی از محققین متأخرین پس از بیان ادلّه چهارگانه می فرمایند: سه دلیل گذشت. و اما برهان چهارم (و ان کلاـ آیه الجلیل) و این دلیل است بر اشتراک در حقیقت و واقع وجود که تشکیک در وجود است و کلام در آن در بحث اصالت وجود در ذیل دلیل وحدت حمل گذشت.

از آنچه گفته شد ظاهر است که بحث اشتراک وجود با قطع نظر از بحث اصالت ماهیت و وجود ثمری ندارد، بنابر مختار آخوند ملاصدرا و پیروان او اصل تمام اصول اصالت و وحدت وجود است پس سزاوار است در پایه و ریشه این بحث که تشکیک در وجود است بحث کنیم.

به مشاء نسبت داده اند که اصالت وجود و تباین موجودات قائلند، لیکن این نسبت غلط و ناروا و منشأ آن بعضی از متفلسفین متأخرین می باشد.

ص: ۴۱

مقصود شیخ را بیان کردیم که گفت حمل موجود بر اشیاء به دو نظر و به دو معنی است:

۱. حمل موجود بر تمام اشیاء از واجب و ممکن، جوهر و عرض، انسان و حیوان، لیک معنای عام انتزاعی که مشترک بین تمام اشیاء است و آن معنای عام عبارت از تحقق و واقعیت در مقابل عدم و نیستی اشیاء می باشد و خواهد آمد که در امر انتزاعی منشأ انتزاع که مصداق و حقیقت خارجیه داشته باشد لازم نیست، بلکه صرف وجود منشأ انتزاع ولو خود امر انتزاعی باشد کافی است. به عبارت دیگر:

لازم نیست منشأ انتزاع متأصل باشد، بلکه جهت واحده کافی است مانند امکان که از هر ممکنی انتزاع می شود و منشأ انتزاع جهت واحده است که فقر و احتیاج به غیر باشد و به همین جهت گفته اند واجب مفهوم عام کلی است و لکن به برهان مصداق او در خارج منحصر بفرد است.

۲. حمل شود بر شیء خاص به جهت خصوصیتی که در آن شیء است که واقعیت و تحقق خاص به آن شیء باشد، چنانکه گفته می شود الإنسان موجود، النفس موجود، وجود به این معنی از نحوه تحقق و واقعیت آن شیء منتزع است و به همان شیء اختصاص دارد و بنابر اصالت ماهیت و اختلاف ماهیات شکی نیست که واقعیت هر نوعی غیرتحقق و واقعیت نوع دیگر است. بنابراین وجودات امورات انتزاعیه متبائنه اند آنچه بیان شد صریح کلام شیخ در کتاب شفا است.

شاهد بر آنچه گفتیم این است که برای تباین وجودات استدلال کرده اند که وجودات حقایقی هستند که براتها می باشد و اگر وجودات یک حقیقت باشند بعضی اولی به علیت و بعضی به معلولیت اولی نخواهند بود، پس علیت وجودی برای وجودی ترجیح بلامرجح خواهد بود. بدیهی است در این کلام که تباین وجودات به ذات خودند نه به فصول دلالت صریح است بر اینکه مراد از وجودات وجودات خاصه منتزعه از نحوه تحقق شیء است؛ زیرا که مرکب بودن اشیاء از اجناس و فصول و مشخصات از اصول مسلّمه فلسفه است پس نفی اجناس و فصول و ما به الإشتراک و الإمتیاز در وجودات خاصه است که منشأ انتزاع آن جهت مختص به آن شیء است تصدیق علیت و معلولیت در اشیاء ملازم تصدیق اختلاف حقائق علت و معلول است به واسطه عدم اولویت بعضی نسبت به بعضی در علیت و معلولیت.

ص: ۴۲

جواب اشکال چنانکه در اسفار و غیر آن گفته به قول به تشکیک و اصالت وجود مصادره ظاهر و مسلّم است علاوه از مباحث گذشته و تفصسلاً از مباحث آتیه ظاهر می شود که بنابر تشکیک و وحدت اطلاقی علیت و معلولیت در وجودات مسامحه و مجاز است.

شاید بر آنچه گفتیم بیانات شیخ در نفس حیثیت جوهر به جواهر عالیه اثبات می کند که صدق جوهر به جواهر صدق عرض است و می گوید جوهریت شیء غیرحقیقت خود جوهر (عقل و نفس و جسم) نیست تا اینکه ما به الإشتراک و الإمتیاز داشته باشد جنس عالی جنس تمام انواع است، لذا گویند صدق عرض خارج از محمول است نه محمول بالضمیمه.

خلاصه کلام شیخ در وجود عین کلام در امکان است نسبت به جواهر و اعراض و او یک معنی است که حمل بر تمام موجودات ممکنه و موجودات خاصه شود که عروض در خارج و اتصاف در ذهن است و در خارج غیر از حقیقت ممکن ما بحذائی (مقابلی) ندارد.

از متأخرین عجب است که از اساس شیخ غفلت کرده اصالت وجود و تباین وجودات را به شیخ و مشاء نسبت داده اند و حال آنکه تمام نزاع بین مشاء شیخ اشراق در این است که آیا اعتباریت مفهوم وجود در خارج و ذهن هر دو می باشد یعنی از معقولاتی است که عروض و اتصاف هر دو در ذهن است یا از قبیل امکان است که عروض در ذهن و اتصاف در خارج است از این بیان و توضیح اشکالات وارده بر ادلّه چهارگانه تشکیک در وجود روشن است مع ذلک برای توضیح بیشتری ادلّه را ذکر می کنیم.

ص: ۴۳

## دلیل اول:

اگر وجودات متبائنات باشند با اینکه یک مفهوم اند لازم آید یک مفهوم از کثیر انتزاع گردد پس لازم آید واحد کثیر و کثیر واحد باشد و این جمع متقابلات و محال است.

جواب: ظاهر شد که مفهوم وجود مانند مفاهیم عامه انتزاعیه است که یک معنای عام از جهت واحده انتزاع گردد مانند ظهور و ثبوت و کون و ماهیت و حقیقت و امکان و جوهر و لازم نیست که این مفاهیم عامه از امور متأصله باشد، بلکه از مفاهیم عامه انتزاعیه و معقولات ثانیه است که عروض در ذهن و اتصاف در خارج است و اگر حمل بر جهت خاصه شد از مفاهیم انتزاعیه خاصه است و لامحاله وجود به این معنی مشترک لفظی خواهد بود و بنابر اصالت ماهیات حمل وجود بر ماهیت به دو معنی است حمل به معنای خاص و عام چنانکه بیان شد.

## دلیل دوم:

اگر وجود یک معنای منتزع از بسیار باشد یا خصوصیات هر یک از کثیر در انتزاع مفهوم وجود یا تمام خصوصیات کثیر مدخلیت دارد یا هیچ خصوصیتی مدخلیت ندارد اگر هر یک مدخلیت داشته باشد لازم آید از دیگری انتزاع شود و اگر تمام خصوصیات مدخلیت داشته باشد لازم آید که از هر یک انتزاع نگردد یکی بسیار باشد و اگر هیچ یک دخل نداشته باشد لازم آید که یکی باشد و کثیر نباشد.

مثال وجود که حمل بر انسان و حجر و سماء شود اگر خصوصیت هر یک مدخلیت داشته باشد لازم آید که اگر از انسان انتزاع شد از حجر انتزاع نشود و اگر تمام خصوصیات انسانیت و حجریت مدخلیت داشته باشد لازم آید که از هر یک انتزاع نگردد و بر هر یک حمل نشود و اگر هیچ کدام انسان یا حیوان و حجر مدخلیت نداشته باشد لازم آید که واحد باشد و کثیر نباشد.

ص: ۴۴

جواب: علاوه که دلیل مستقلی نیست از گذشته بطلانش واضح شد.

### دلیل سوم:

انتزاع مفهوم از امور متخالفه متبائن اند مستلزم است زیادی حقائق مختلفه را برای یک ماهیت که مفهوم وجود است؛ زیرا که نسبت مفهوم وجود به حقیقت نسبت ماهیت است به مصادیق (یعنی نسبت کلی به افراد) و چگونه ممکن است برای دو حقیقت مختلف یک ماهیت باشد.

جواب: این برهان بر چند ادعا و مصادره مشتمل است:

۱. آنکه برای مفهوم وجود حقائق متأصله خارجیه است.

۲. ماهیت مفهوم اعتباری است.

۳. صدق وجود بر مصادیق صدق یک مفهوم بر حقائق مختلفه است.

از تحریر حمل بحث معلوم شد که این ادلّه سرابی است که بی خبران را آن را آب پندارند.

### دلیل چهارم:

انتزاع یک مفهوم از امور بسیار از محالات بسیار روشن و فطری و وجدانی است؛ زیرا که نسبت امر انتزاعی به منشأ انتزاع نسبت معلول به علت است چگونه توارد علل مختلفه بسیار بر معلول واحد ممکن است؛ زیرا لازم آید یک شیء معلول علل بسیار باشد.

جواب: خوانندگان منصف تأمّل کنند با این ادلّه چگونه نسبت بر بزرگان فلسفه برهان اسائه ادب کرد، و به افرادی مثل ابن سینا و شیخ اشراق نسبت جهل و عدم درک حقائق می دهند. گفتیم انتزاع مفهوم واحد یا به جهت واحده است یا انتزاع مفاهیم متعدده به جهات متعدد است که لازمه اش اشتراک لفظی وجود و اصالت ماهیت و تباین ماهیات است.

خلاصه ادلّه این است که اگر وجودات حقائق متبائنه باشند لازم آید صدق یک مفهوم یک ماهیت که وجود است بر بسیار که حقائق وجودات باشند و این محال است و خلاصه جواب چنین است: این بیان بعد از اثبات اصالت وجود و دارا بودن آن مصداق واقعی را می باشد و نیز بعد از اینکه ماهیت مفهوم اعتباری و وجود مشترک معنوی از حیث مفهوم و مشکک از حیث حقیقت باشد این گفته ثابت می شود.

ص: ۴۵

لیک اگر گفتیم صـدق مفهوم وجود و موجود بر ماهیات مختلفه ماننـد عقل و نفس و فلك و انسان ماننـد صدق مفاهیم عامّه اشیاء مختلفه است مثل ممکن ثـابت ظاهر جوهر عرض که یـک مفهوم عام از جهت عامّه انتزاع شود و به همان جهت حمل بر مختلفات گردد هیچ یک از اشکالات وارد نخواهد شد پس روشن است که ادلّه مصادره است.

برای این است که اکثر محققین لفـظ واجب و ... از قبیـل مفاهیم عامه و قابل صـدق بر کثیرین دانسـته پس از اثبات واجب به برهان توحید اثبات کرده اند انحصار در فرد را. گرچه از بیانات گذشته جواب ادلّه ظاهر شد، ولی برای زیادی توضیح گوئیم گرچه خالی از تکرار نیست: مفهوم واحـد یا متأصل است یا انتزاعی، و مفهوم انتزاعی یا از مفاهیم عامّه است ماننـد ظهور حصول کون و جز آنها یا از معانی خاصّه است ظهور و ثبوت زیـد بر هر تقـدیر مفهوم واحـد انتزاع نشود مگر از واحد در صورتی که به یک جهت باشد و اگر جهات متعدده از واحد باشد انتزاع امور متعدده به جهات متعدده مانعی ندارد، بلکه بسیار واقع شده اما در مرکبات.

جسم حیوان و انسـان و بقر بر ناقـط و صـامت به جهت مـا به الإشتراك و الإمتیـاز و جهـات اجناس و فصول صادق انـد بـدون لزوم محـذوری بـا اینکه انواع متعـدده و در خـارج یـك حقیقت انـد و اما در بسائط صـدق ممکن بر تمام ممکنات صـدق جوهر بر تمام جواهر و همین طور عرض به جهات مختلفه از مسلّمیات فلسـفه است، پس مفهوم انتزاعی از حقائق مختلفه به جهت واحده صدق بر آن مفـاهیم اصـلاً اشـکالی نـدارد. آری مفهوم واحـد به طور مسلّم از حقائق مختلفه به جهت اختلاف ممکن نیست کلمه مورونه از حکماست «کل ممکن زوج ترکیبی من الماهیه و الوجود» با اینکه ممکن جوهر و عرض و مرکب و بسیط است.

ص: ۴۶

لذا شیخ اشراق می گوید:

مفهوم وجود و مفهوم واحد از مفاهیم عامّه است و صدق او را بر مختلفات دلیل بر اعتبار وجود قرار داده و اگر از مفاهیم متأصله بود صدق او بر امور مختلفه محال بود از این بیان روشن می شود که تباین و اختلاف در موجودات از مسلمات فلسفه اشراق است و روی همین اساس است که شیخ الرئیس کثره معلولات را پس از صادر اوّل به واسطه کثرت جهات در واحد تصور کرده مانند ماهیت و امکان و فقر که در مرتبه اولی جهات ششگانه تصور شود.

از این گفته معلوم شد که اشکال و جواب در مسئله واحد نوعی و واحد بالنوع وجهی ندارد؛ زیرا که صدق جنس بر انواع مختلفه به جهت مشترک بین انواع است.

و بالجمله صدق مفهوم واحد بر مختلفات به جهت واحده مانند صدق موجود بر تمام موجودات است و صدق ممکن بر تمام ممکنات و صدق مفاهیم متعدده بر واحد مانند صدق ممکن و جوهر بر عقل به جهات متعدده از مسلمات و مورد بحث نیست مسلّم انتزاع مفهوم واحد از مختلفات با نبودن جهت واحده محال است چنانکه انتزاع مفاهیم متعدده از واحد به جهت واحده و نبود تعدد جهات محال است، مثلاً صدق ممکن و جوهر به جهت احتیاج به واجب و کون لا فی الموضوع صادق است و صدق جوهر بر عقل و نفس به جهت واحده (کون لا فی الموضوع) صادق است و این صدق مورد اختلاف نیست و فارق بین ممکن و واجب به مشرب قوم همین است، لذا گفتند که صدق عالم و قادر و انتزاع عالمیت و قادریت نسبت به ذات مقدس از جهات متعدد به جهت لزوم ترکیب در ذات محال است و ترکیب تحلیل عقلی باشد.

ص: ۴۷

پس ظاهر شد که تالی دلیل (واحد کثیر شود) بر توهم اصالت وجود و اختلاف وجودات و تباین آنها با یک دیگر استوار شده ولی بنابر آنچه از مذاق قوم ثابت است تالی فاسد مذکور لازم نمی آید (در بیان عقیده ابن سینا توضیح داده شد).

از آنچه گفته شد کاملاً معلوم می شود که اشکالات متأخرین بر دلیل شیخ در امتناع تشکیک وارد نیست، بلکه متوقف بر ثبوت مدعای آنهاست.

**توضیح:**

مختار شیخ و سایر مشائین امتناع تشکیک در ماهیات است و بدیهی است که مقصود مفاهیم انتزاعیه نیست، بلکه پس از ثبوت اصالت ماهیت این را گفتند: شیخ اشراق به جهت موافقت با بعضی فلاسفه اشراق تشکیک در بعضی حقائق و ماهیت ها را روا داشته است عقیده متأخرین امتناع تشکیک در مفاهیم بعضی ماهیات اعتباریه و لزوم تشکیک در وجود است پس از ثبوت اصالت وجود پس مسلّم است که اختلاف اساسی و مبنایی است و استدلال برای اصالت وجود و تشکیک در وجود کلمات شیخ اشراق غلط اندازی است؛ زیرا که عبارت شیخ را نیاتٌ صرفه است و مراد از آن وجود نیست و همچنین تشبیه به نور که در کلمات شیخ وجود دارد مقصود از آن وجود نیست.

پس اینکه در اسفار مخالفت شیخ اشراق و شیخ الرئیس را بیان کرده و ردّ می کند و با وجود این به کلمات آنها برای مدعای خویش استشهاد می نماید اشتباه اندازی و گول زدن متعلّمین است.

عجب است چگونه متأخرین با ادعای تحقیق در فلسفه گول خورده و به کلمات اسفار کاملاً اظهار عقیده کرده اند با اینکه خواهد آمد که شیخ اشراق تصریح می کند که یکی از اطلاقات وجود این است که بر حقیقت و ذات شیء اطلاق می شود و تصریح می کند که وجود به تمام معانی مفهوم انتزاعی است.

ص: ۴۸

بـالجمله: خلاـصه برهان شـیخ بر امتناع تشـکیک در ماهیت این است که می فرمایـد: ماهیت و طبیعت و حقیقت واحـده چون واحد است قابل تشـکیک نیست؛ زیرا شـدّت و کمال تقـدم و تأخر یا از مقتضـیات و ذاتیات اوست پس ضـعیف و ناقص و متأخر و متقدم ممکن نیست از مقتضیات و ذاتیات آن حقیقت باشد و اگر از مقتضیات طبیعت نباشد پس معقول نیست که آن حقیقت در حدّ ذات خود شدیـد و کامل و مقـدم باشد و همین طور ارگ فرض شد که ضـعف و تأخر و نقصان در مقتضـیات ذات باشد محال است که امور متقابله ذاتی آن حقیقت باشـد بالجمله ممکن نیست که یک حقیقت لوازم متعـدده و مختلفه باشد و إلّا لازم آید که واحد کثیر و کثیر واحد باشد.

علاوه اگر تقدم و تأخر و علیت و معلولیت از لوازم و ذاتیات یک حقیقت باشد، لازم یک شیء با آنکه یک حقیقت است هم علت و هم معلول و هم مقدم و هم مؤخر باشد و بدیهی است که آن محال است.

متأخرین از این برهان جواب دادنـد که این در صورتی صـحیح است که آن حقیقت در یک مرتبه باشد، ولی اگر دارای مراتب بود بعضـی علت و بعضـی معلول بعضـی مقدم و بعضـی مؤخر اشکال وارد نیست. این جواب عین مدعاست که تشکیک در وجود باشد عین مدعا را در جواب خصم استخدام می کنند.

و اگر گفته شود طبیعت و حقیقت وجود چه خصوصـیتی دارد که از این حکم کلی عقـل خـارج باشـد (امتناع تشـکیک در حقیقت واحده گفته شیخ) چه جواب می گویند و امّا در اصالت و تشکیک همان بود که بیان شد.

ص: ۴۹

## کلام شیخ در معنای وجود:

چون مکرر در این بحث مختار شیخ نقل شد برای اینکه حواله به غایب نباشد ترجمه عین عبارت را در بحث موضوع فلسفه از شفاء نقل می کنیم:

إنَّ الوجود و الشیء الضروری معانیها ترتسم فی النفس ارتساماً اولیاً؛ تا اینکه می گوید: موجود و شیء ضروری از مفاهیم اولیه است که قابل تعریف نیست و اعرف از این مفاهیم که بدان تعریف شوند نداریم بعد از این کلام می گوید: موجود و محصّل و مثبت اسماء مترادفه اند و شک نمی کنیم که معنای آنها در نفس هرکس حاصل است و از معنای شیء و قائم مقام آن در لغات مختلفه معانی دیگری دارد؛ زیرا که برای هر امری حقیقتی است که آن امر به آن حقیقت اوست برای مثلث حقیقتی است که مثلث باشد و برای بیاض حقیقتی است که بیاض است این است که ما به وجود خاص مینامیم و مراد وجود اثباتی (مرادف مثبت و محصل) نیست؛ زیرا که برای معنائی غیر وجود اثباتی است و برای وجود معانی بسیار است از آن جمله حقیقتی که شیء بر آن حقیقت است و بر می گردیم و می گوئیم از امور بیّن است که برای هر شیء حقیقتی خاصه است که ماهیت آن شیء است و معلوم است حقیقت هر شیء که خاص آن شیء است غیر وجودی است که مرادف اثبات است؛ زیرا که اگر بگوئی حقیقت انسان در اعیان یا ذهن یا به طور اطلاق موجود است معنائی است مفید امّا اگر بگوئی حقیقت انسان حقیقت انسان است یا بگوئی حقیقت انسان حقیقت است هرآینه کلام حشو و باطل است و همچنین اگر بگوئی حقیقت انسان شیء است مفید امر مجهولی نیست مگر قرار از شیء موجود باشد که یا گفتی حقیقت انسان حقیقت موجود است.

ص: ۵۰

و اگر گفتی حقیقت «الف» شیء است و حقیقت «ب» شیء آخر صحیح و مفید است؛ زیرا که قصد کردی شیء دون امری است مخصوص مخالف با شیء دوم مثل اینکه بگوئی حقیقت «الف» حقیقتی است و حقیقت «ب» حقیقت دیگری است و اگر این معنی مقصود نباشد مفید نیست پس معنای شیء این است و متمایز و مفارق از معنای موجود نیست.

در این عبارت خوب دقت شود که مقصود این است که وجود و موجود انتزاعی و به دو معنی اطلاق می شود موجود به معنای عام که بر تمام موجودات حمل و اطلاق شود و معنای خاص که عین حقیقت و ماهیت شیء که خاص به آن شیء و مبائن با شیء و حقیقت دیگر است توضیح بیشتر هم در تحریر محل بحث اصالت وجود گذشت.

## وحدت وجود و کثرت موجود

قول سوم در وجود وحدت وجود و کثرت موجود است. شرح این قول چنانچه در اسفار در جلد سوم سفر نفس بیان شده از این قرار است: که محقق دوانی در شرح هیاکل نوریه اول دو مقدمه بیان کرده:

۱. حقائق حکمیه از لغت اقتباس نمی شود چه بسیار از حقائق برخلاف اطلاقات عرفیه است.

۲. صدق مسمش بر شیء مقتضی قیام مبدء اشتقاق به آن شیء نیست، بلکه نسبت کافی است مانند حداد و مسمش پس از اینکه این دو مقدمه را توضیح داده می فرماید: جائز است وجود که مبدء اشتقاق موجود است امر قائم به ذات خود باشد که حقیقت واجب است و وجود غیر واجب عبارت از انتساب غیر به واجب باشد، پس موجود اعمّ از خود وجود و غیر منتسب به وجود است و این مفهوم عام امر اعتباری است که از معقولات ثانیه شمرده می شود پس از بیان اصل مقصد اشکال ها و جواب هایی نقل می کند.

ص: ۵۱

ملاصدرا پس از نقل کلام علامه دوانی ده اشکال بر این قول ذکر می کند و عمده اشکالات، اشکال دهم است. می فرماید:

موجودیت ممکنات به انتساب به حقیقت وجود شخصی باشد معنائی ندارد؛ زیرا که وجود نسبت و تحقق آن فرع و متوقف بر منسوب و منسوب إلیه است. عجب است که علامه در بحث جعل اشکال کرده که نمی شود اثر فاعل ماهیت به وجود باشد؛ زیرا که اتصاف انسب است به نسبت متوقف بر منتسبین و در این بحث حکم کرده که موجودیت اشیاء عبارت از انتساب موجودات به حقیقت وجود است این کلام تناقض است آنچه راجع به این قول اسفار و متأخرین نقل کرده اند به طور خلاصه این بود طالبین به تفصیل مراجعه کنند.

به عبارت دیگر: قائلین به این قول چنین گویند وجود اصل و آن یک حقیقت و واجب الوجود و ممکنات و حقائق مختلفه به انضمام وجود واجب موجودند و به انضمام موجودیت ممکنات انتزاع گردد و مصحح حمل موجود بر ماهیات وجود واجب است و موجودیت غیروجود انتزاعی موطنی ندارد، مگر آنکه از ضمّ واجب بر ممکن انتزاع گردد و وجود حقیقی منحصر به وجود حق است این قول را به ذوق التأله نسبت داده اند و جمعی از صوفیه این فرضیه را اختیار کرده و وحدت اطلاقی را بر این معنی حمل کرده اند چنانچه از عبارات جامی و بعضی از شعراء دیگر استفاده کرده اند.

جامی در اشعه اللمعات چنین می گوید هرچه در خارج و آثار بر او مترتب است در ترتب آثار یا محتاج بر ضمیمه است (یراد ممکن است) یا بدون ضمیمه اثر بر او ترتب و منشاء آثار است او واجب است و آن ضمیمه وجود است و او محیط به همه اشیاء و ساری در همه ممکنات است و موجودیت ممکنات به احاطه و سریان نور وجود است.

ص: ۵۲

بعضی از عرفاء متأخرین وحدت وجود اطلاقی را با مختار ذوق التأله تطبیق نموده و خیال کرده اند مراد از مختار ذوق التأله همان وحدت اطلاقی عرفاء بزرگ است.

ولی این عقیده مختار متأخرین نیست و این را به واسطه لزوم تعدد اصل باطل می دانند و مسلّم است با اساس ملیین و قرآن مخالف و برهانی هم ندارد. بقیه کلام در بحث جعل خواهد آمد إن شاءالله تعالی نقل توجیهی برای این قول بر اساس فلسفه توان کرد.

## اصالت ماهیت و اعتباریت وجود

### اشاره

آنچه از کلمات بزرگان فلاسفه استفاده می شود اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است حقائق ممکنات عبارت از نفس تحصّل و تحقق ماهیات اند و وجود مفهوم عامّ بدیهی است که از تحقق ماهیات انتزاع گردد و برای وجود معنای خاصی است که از نحو تحقق و تحصّل هر موجودی انتزاع شود.

صاحب شوارق در شرح قول محقق (لیس الوجود معنا یحصل به الماهیه فی العین بل حصول الماهیه) فرموده این بیان ردّ جماعتی از مشاء است که گویند وجود صفتی است موجود در خارج و ماهیت مجعول به وجود است مجعول بالذات وجود و ماهیت به جهت اتصاف به وجود مجعول بالعرض است و این مذهب اگر ظاهرش مراد باشد سخیف است. از این بیان ظاهر می شود که بعضی از اتباع مشاء در باب جعل قول باتصاف را اختیار کرده اند و احتمال می رود ذوق التأله که شرح دادیم این قول باشد. خلاصه می توان این قول را با قول به اتصاف و قول به اصالت وجود وفق داده چنانکه صاحب منظومه توجیه کرده و در باب جعل خواهد آمد که سه قول است.

ص: ۵۳

ظاهر از کلمات شیخ اشراق است که اصل و مجعول ماهیت است و عقیده ابن سینا نیز همین است و قول به اصالت وجود و مجعولیت اتصاف از مختار شیخ به نهایت دور است آنچه از کلمات شیخ اشراق مسلّم است ابطال اصالت وجود به هر دو معنی است یعنی اصالت وجود و اعتباریت ماهیت و اصالت ماهیت و وجود و قول به اتصاف.

به هرحال ما مختار شیخ اشراق را که مسلّم قائل به اصالت ماهیت و اعتباریت وجود است مطالق حکمه الإشراق بیان می کنیم بعدا با مشاعر که عنوان بحث است تطبیق می کنیم.

شیخ اشراق در حکمه الإشراق تحت عنوان (حکومه بین المشائین) می گوید:(۱)

وجود به یک معنی بر سواد و جوهر و انسان و فرض حمل شود پس وجود معنائی معقول و اعمّ از هر یک است همچنین ماهیت مطلقه و شیئیت و حقیقت و ذات و این معانی محمولات عقلیه صرفه اند (این گفته با آنچه از شیخ الرئیس نقل کردیم مطابق است فقط فرق در این است که از معقولات صرفه و موطنی جز در عقل ندارد و یا از معانی عامه خارجیه است که عروض در ذهن و اتصاف در خارج است).

ملاصدرا در این قسمت از کلام شیخ در حاشیه حکمه الإشراق اشکالی کرده که همان بیانات اسفار است و مصادره است؛ زیرا که اگر وجود مجرد سواد باشد بر بیاض و سواد و جوهر به یک معنی حمل شود.

توضیح: در اوّل بحث بیان کردیم که بحث اصالت وجود مطابق با مختار متأخرین یعنی وحدت وجود در کلمات قدماء فلاسفه نیست، بلکه بحث درباره وجود شده و از دو جهت اختلاف کردند:

ص: ۵۴

---

۱- حکمه الإشراق، ص۱۸۲، طبع قدیم.

۱. آیا وجود از مفاهیم عقلیه صرفه است و به هیچ وجه فرد خارجی ندارد یا از مفاهیم خارجیه است و منشأ انتزاع خارجی دارد به تعبیر دیگر معقول ثانی به اصطلاح منطقی است مثل کلیت، جزئیت، نوعیت، حقیقت، یا معقول ثانی به اصطلاح حکیم است مانند امکان و وجوب و امثال آن.

۲. آیا ماهیت به نفس ذات خود در خارج و واقع مصداق دارد و منشأ انتزاع آثار است یا به انضمام به وجود (مختار ذوق التأله) موجود شده و صاحب اثر می گردد.

امّا قول متأخرین آنچه در خارج و واقع است یک حقیقت اطلاقی یا تشکیکی است و ماهیات مفاهیم اعتباریه عقلیه اند از بحث قدماء به کلی خارج و خلاف اساس فلسفه و کل مسائل فلسفی است از کلمات شیخ اشراق ظاهر است که اصالت وجود به هر دو معنی باطل است، لذا این طور تعبیر کرده «انَّ هذه محمولات عقلیه صرفه»(۱) و نیز روشن است که اختلاف اشیاء و حقائق خارجیه مسلّم و مفروغٌ عنه است در عبارتی که باز گو شد دقت شود.

## خلاصه دلیل:

سواد و بیاض جوهر حقائق مختلفه خارجیه اند و وجود بر تمام آنها حمل بشود اگر وجود عین سواد و بیاض باشد لازم آید که وجود مشترک لفظی باشد و به یک معنی حمل بر تمام موجودات نشود و حال آنکه به یک معنی حمل شود. و اگر مراد از وجود معنای اعمّ از جوهریت باشد و در خارج زائد بر جوهر باشد یا حالّ در جوهر یا مستقل به نفس خود باشد جوهر توصیف به وجود نخواهد شد؛ زیرا که نسبت وجود که جوهر مستقل است به نفس خود و به تمام اشیاء جوهر و عرض یک نسبت مساوی است اگر جوهر توصیف به وجود شد عرض خواهد شد و اگر به عرض توصیف شود قیام جوهر به عرض لازم آید و آن محال است و اگر حالّ در جوهر باشد لابدّ حصول برای جوهر دارد و حصول وجود است پس وجود برای جوهر حاصل است حاصل(۲) موجود است پس برای وجود، وجود است و اگر گفته شود وجود به نفس خود موجود است به یک معنی بر تمام موجودات حمل نخواهد شد؛ زیرا که مفهوم موجود در اشیاء (شیء له الوجود) (شیء است که برای او وجود است) می باشد و در وجود خود وجود است.

ص: ۵۵

---

۱- حکمه الإشراق، ص۱۸۳.

۲- وجود

توضیح: اگر وجود مصداق و حقیقتی غیرحقیقت اشیاء داشته باشد در صورتی که بر اشیاء مختلفه حمل شود یا عین حقیقت هر یک از اشیاء است مانند فصل نسبت به نوع پس لازم آید که وجود حقائق متبائنه باشد و بر اشیاء مختلفه به یک معنی حمل نشود؛ زیرا که اشیاء به ضرورت مختلفند و اگر اعمّ از همه اشیاء باشد که بر کل حمل شود یا جوهر مستقل یا حالّ در جوهر است اگر جوهر مستقل باشد حمل بر جوهر نخواهد شد و جوهر موصوف به وجود نیست؛ زیرا که مبائن است و مبائن بر مبائن حمل نشود و به آن توصیف نگردد و اگر حالّ در جوهر باشد اگر محلّ عرض است قیام عرض به عرض محال است و اگر جوهر باشد البته وجود برای جوهر حاصل است حصول معنای وجود است وجود موجود خواهد بود، پس شیء خواهد بود که برای او وجود است نقل کلام به آن وجود شود تسلسل لازم آید اگر گویند وجود به ذات خود موجود و اشیاء به وجود موجودند پس به یک معنی بر تمام موجودات حمل نخواهد شد موجود در وجود به معنای وجود است در غیروجود، شیءٌ له الوجود است و حال آنکه مسلّم حمل موجود بر تمام اشیاء به یک معنی است.

بنابراین، اشکال های متحد المضمون ملاصدرا در مشاعر اسفار تعلیقات مورد ندارد.(۱) خلاصه اشکال این است که وجود دو معنی دارد معنای انتزاع مصدری نسبی که مسلّم از مفاهیم عقلیه مشترکه بین ماهیات است دوم معنای حصول و طارد عدم و خیر محض و مؤثر نزد کل و این معنی امر عام کلی طبیعی نیست، بلکه یک حقیقت است و اشتراک بین موجودات نحو خاص است که نمی داند آن را مگر راسخ در علم.

ص: ۵۶

---

۱- تعلیقات چاپ بر حاشیه حکمه الإشراق، ص۱۸۳، مشاعر، ص .

بر خوانندگان پوشیده نیست که این اشکال عین مدعای مستشکل است دلیل همان دلیل اصالت و وحدت وجود است، امّا اینکه این وحدت را شیخ اشراق و رئیس فلاسفه اسلام نفهمیده اند چون از راسخین در علم نیستند و ایشان فهمیده و از راسخین اند ادعائی بزرگ است و نیز مستشکل گوید مراد کسانی که می گویند وجود سواد غیر سواد است، این است که سوادی وجود و وجودش وجودی دارد و اگر گویند که وجود سواد عین سواد است مراد این نیست که مفهوم از هر یک عین مفهوم از دیگری است، بلکه مراد این است که از حیث مفهوم دو و از جهت مصداق حقیقت وجود است.

گوئیم: شیخ أجلّ از اینکه این بیان بر او مخفی باشد و مقصودش این باشد که دو مفهوم یک مفهوم اند یا دو حقیقت یک حقیقت اند با اینکه صریح کلام شیخ را نقل کردیم که برای سواد و بیاض و جوهر حقیقی است و برای وجود حقیقتی در خارج نیست.

پس از این کلام گوید حق نزد ما این است که مفهوم وجود (حق و اولی است که در خارج مصداق داشته باشد، پس وجود موجود بالذات و سائر مفاهیم به وجود موجودند پس اشکال بر کلام شیخ اگر وجود با سواد و بیاض متحد باشد اتحاد سواد و بیاض لازم آید).

مغالطه بین مفهوم و مصداق است غلط اندازی و مصادره و جواب دلیل شیخ نیست شیخ نفرموده سواد و بیاض و وجود از حیث مفهوم یکی است تا از قبیل اشتباه مفهوم به مصداق باشد کلام شیخ این است که برای مفهوم سواد و بیاض حقیقتی در خارج هست و اگر وجود هم دارای حقیقت خارجیه باشد یا جوهر است یا عرض تا آخر کلام.

ص: ۵۷

و اشکال کننده نیز در ذیل کلام اشراق (اگر وجود موجود موجود به نفس باشد) در تعلیقه گوید(۱) مفهوم موجود یک امر مشترکین تمام ماهیات و وجودات و به یک معنی بر تمام آنها حمل شود و معنای موجود شیء له الوجود است لکن مصادیق مختلف است در وجود مصداق ذات وجود و در غیر آن امری متحد با وجود است مانند أبیض که بر عارض و معروض و مرکب از هر دو صادق است مانند کلی که بر طبیعی و عقلی و منطقی صدق می کند تمسک می کند به کلام شیخ که فرموده: واجب الوجود و واحد گاهی نفس آن تعقل شود و گاهی ماهیتی که واجب الوجود و واحد است تعقل گردد مانند انسان واجب الوجود یا واحد یا آب واحد در مشاعر می گوید: شیخ در تعلیقات فرموده: اگر سؤال شود وجود موجود است؟ جواب گوئیم: موجود است؛ زیرا وجود موجودیت است.

گوئیم: کلام گذشته عین مدعا و قابل توجه نیست؛ زیرا بدیهی است که کلام در مفهوم عام بدیهی مشترک بین تمام موجودات که بر همه آنها حمل می شود نیست چون صدق موجود بر واجب و ممکن و عرض و جوهر به اختلاف است و جهت وحدت چنانچه مفصل از کلام شیخین بیان شد امر واحد انتزاعی است و محل کلام در حقیقت وجود که عین حقیقت ماهیات مختلفه است که قائم به وجود یا متحد با وجودند می باشد با حفظ اختلاف چگونه عین وجود یا متحد با وجودند پس عین اعتباریت ماهیات و اصالت و وحدت وجود است.

واضح شد که تشبیه به کلی مشترک بین اقسام کلی باطل است مفهوم کلی مانند مفهوم موجود امر واحد مشترک انتزاعی از جهت واحده و نیز تشبیه بر بیاض و أبیض غلط است؛ زیرا از مسلّمات فرق بین مشتق و مبدأ آن است أبیض عین بیاض یا جسم باشد در حقیقت و واقع محال است مگر آنکه بیاض و أبیض و جسمی قائل نباشیم و باز این عین ادعای اصالت وجود و اعتباریت ماهیات است.

ص: ۵۸

---

۱- تعلیقات، چاپ بر حاشیه حکمه الإشراق، ص۱۸۴.

امّا گفته شیخ ابداً مربوط به مدعای معترض نیست کلام شیخ در تعدد مفهوم واجب الوجود و حقیقت و ماهیت واجب و واحد است بـدیهی است مفهوم واجب و واحـد مفهومی است عام و مصـداق واجب و واحـد حقیقتی است که به برهان به یک حقیقت منحصـر است، لذا تعقل مفهوم واجب و واحد منفک از تعقل حقیقت اوست.

و امّـا کلاـم شـیخ در تعلیقـات نـاظر به این است که وجود از قبیل معقولات ثانی منطقی نیست، بلکهماننـد امکان عروض در ذهن و اتصـاف در خـارج است، لـذا فرموده وجود نفس موجودیت است نفرموده موجودیت عین وجود است کلمـات شـیخ در تمام موارد صریح در مشتق و اصالت ماهیت است.

و در آخر اعتراض بر شیخ گوید اگر برای وجود افراد حقیقیه بناشد و امر اعتباری باشد، البته متصف به لوازم ماهیات مختلفه بالذات یـا به مراتبماننـد فقر، غنی، تقـدم، تـأخر نخواهـد شـد پس در موجودات بایـد امری غیروجود و مـاهیت باشـد که متصف به لوازم مختلفه باشد چون فرض شد که وجود اعتباری است نه حقائق متبائنه و نه واحد بالتشکیک و ماهیت هم که عبارت از مفاهیم است و اعتباری.

جـواب واضـح است اعـتراض به اینکه ماهیـات امـور اعتبـاریه انـد و اگر وجود اصـل نباشـد موجودات در لوازم محتـاج به امری غیر مـاهیت و وجود می باشـند خلاـف فرض اصالت ماهیت است. بنابراین قول لوازم و آثار مختلفه به حقائق موجودات مسـتند است که عبارت از تحقق آنهاست حقیقت واجب دارای لوازم و حقائق ممکنات به حسب اختلاف دارای لوازم مختلفه اند.

و ثانیاً اگر وجود اصل باشد تباین وجودات که غلط است ناچار باید عقیده به تشـکیک داشت و در صورت تشـکیک لوازم ماهیات معنـائی نـدارد؛ زیرا که ماهیـات عبارت از مفاهیم منتزعه از وجودنـد و در حقیقت لوازم مختلفه لوازم یک حقیقت انـد و گذشـته از آنچه در تشکیک گفتیم اشکالاتی هم در آینده ذکر خواهد شد.

ص: ۵۹

### دلیل دوم:

در صورتی که سواد معدوم باشد واضح است که وجود سواد نیز معدوم است پس تعقل کردیم وجود را و حکم کردیم که موجود نیست پس وجود سواد غیر موجودیت سواد است، پس از آنکه وجود سواد معدوم شد حصول سواد وجود اوست حصول و وجود غیر موجود است پس وجود در موجودیت محتاج به وجود دیگر است که بدان موجود باشد و همچنین در وجودِ وجود چون اجتماع لایتناهی از وجود محال است.

### توضیح دلیل:

اگر وجود حقیقتی باشد زائد بر حقیقت سواد شکی نیست که در ظرف معدومیت سواد وجود سوادیت معدود نیست پس وجود خارج سواد در ظرف معدومیت آن تعقل شد و حال آنکه موجود نیست پس امر انتزاعی از موجودیت سواد است پس از آنکه معدوم بود موجود شد در موجودیت محتاج به امری است غیر از وجود اول که معدوم بود نقل کلام به آن وجود شود به عین آنچه در وجود سواد گفتیم چون اجتماع لایتناهی بالفعل محال است موجودیت وجود محال است پس وجود امر انتزاعی است.

چون بحث مطابق مشاعر است و تمام ادله و جوابش را مطابق آن بیان کردیم و در صفحات بعد نوشته شده، لذا ذکرش موجب تکرار است لذا صرف نظر می شود.

## جعل و مجعول

### اشاره

مسئله اصالت ماهیت یا وجود اعمّ از مسأله جعل است که آیا ماهیت مجعول و در خارج و واقع موجود است یا و مجعول است؛ زیرا اگر فرض شود کسی عقیده به جعل نداشته باشد جای این بحث هست که ماهیات و حقائق اشیاء در خارج و واقع موجودند و موجودیت آیا از واقعیت اشیاء انتزاع شده یا نفس وجود موجود است و ماهیات از مراتب آن انتزاع می شوند.

ص: ۶۰

اما بر فرض تسالم جاعلیت و مجعولیت پس از بحث اول موضوعی برای بحث دوم باقی نمی ماند؛ زیرا که اگر ماهیت مجعول باشد اصل است و اگر وجود مجعول باشد اصل همان مجعول است و قول به اتصاف در حقیقت انکار مجعولیت وجود یا ماهیات است و نتیجه این قول این است که نه وجود و نه ماهیت هیچ یک مجعول نیستند و هر دو اصل اند نهایت اگر اشیاء به انضمام یا نسبت ماهیت به وجود است خواهد آمد که بنابر اصول فلسفه این قول به ذوق التأله اقرب است.

اختلاف شده که آیا ماهیت مجعول است یا وجود یا اتصاف قول اول بر واقیین و شیخ سهروردی و پیروانش نسبت داده شده و متأخرین قول دوم را برگزیده و قول سوم به مشاء منسوب است و لکن اوفق به قواعد قول سوم و موافق برهان و مشرب مليين قول اول است و مختار عرفاء مجعولیت وجود است.

آخوند ملاصدرا ادله ای بر قول مختار خویش اقامه کرده اینک ادله را مطابق مشاعر بیان می کنیم.

## دلیل اول:

صادر بالذات و مجعول بنفسه در شیء که جاعل دارد نحو وجود عینی اوست به جعل بسیط که منزه از کثرتی است که محتاج به مجعول و مجعولٌ إليه باشد (مخفی نباشد که این عبارت اشاره به کیفیت جعل وجود است که مختار ایشان است بعداً می آید) و اگر ماهیت مجعول باشد در ذات و حقیقت افتخار به جاعل دارد جاعل مقوم عین ذات ماهیت و مجعول باید باشد جاعلیت و مجعولیت متضایفین انفکاک هر یک از دیگری از جمیع مراحل در مرتبه تعقل و تصور و خارج محال است پس تعقل ماهیت منفک از تعقل جاعل محال است و همان آنکه ماهیت را با غفلت از حصول و تحقق و واقعیت و مجعولیت تعقل می کنیم.

ص: ۶۱

به تعبیر دیگر اگر ماهیت مجعول باشد لازم آید که در قوام ذات احتیاج به جاعل داشته باشد پس لازم آید که جاعل مقوم ماهیت و از ذاتیات آن باشـد و بر آن مقـدم باشـد ماننـد تقـدم ذاتی بر ذات و لازم آید تصور ماهیت با قطع نظر از جاعل ممکن نباشد و حال آنکه تصـور حقیقت بسـیاری از ماهیـات بـا قطع نظر از غیرممکن و محقق است چه رسـد به جاعـل و حکم می کنیم که مـاهیت به خودی خود غیر خود نیست نه موجودات و نه معـدوم از این بیـان ظاهر می شود که نفس ماهیات و طبایع کلیه به غیر تعلق ندارنـد و اگر تعلق داشتند تعلق بالعرض و به واسطه غیر است.

اگر گفته شود همین اشـکال بنابر مجعولیت وجود نیز لازم آید؛ زیرا وجود جاعل مقوم وجود مجعول و ذاتی مجعول و تصور وجود مجعول بدون تصور وجود جاعل محال است.

گوئیم: چنین است لکن محذوری ندارد وجود معلول مقوم به وجود علت است مانند تقوم نقص به کمال و ضـعیف به قوی و امکان به وجوب نمی شود. گفت تصور وجود معلول بـدون علت ممکن است؛ زیرا که علم به حصول معلول مشاهـده وجود خـاص معلول است و آن هم بدون مشاهده علت خاصه محال است و لذا گفته اند علم به شیء که دارای سبب است بدون علم سبب محال است.

جواب: علل اشـیاء یا علل ماهوی شیءاند یا علل تحقق و موجودیت آن اگر شیء بسیط باشد علت ماهوی او نفس حقیقت آن است و اگر مرکب باشـد علل ماهوی آن جنس و فصل است که در خارج متحد و یک حقیقت است و علت وجودی شـیء علت تحقق و واقعیت آن شیء است تصور ذات شیء و تصور علل ماهوی شیء متوقف بر تصور علت نیست و به فرض اگر کسی قائل به جاعلیت و مجعولیت نباشد و حقیقت را تصور نماید با اینکه مجعولیتی نیست یا مشـکوک یا مشغول باشد همین بیان بود که از شیخ در مقام تفرقه میـان علـل ماهوی و وجودی نقل کردیم که فرمود حقیقت مثلث و علل ماهوی او را تصور می کنم با اینکه در وجود او شـک داریم.

ص: ۶۲

محل کلام مجعولیت ممکن است که به ذات خود لااقتضاء است اگر جاعل مقوم حقیقت مجعول باشد تصور ممکن و لااقتضاء محال خواهد بود؛ زیرا که مقوم حقیقت ممکن واجب است ممکن نخواهد بود و این برخلاف اساس فلسفه است و بر فرض تسلیم بیان دلیل ملازم با قول به اصالت و وحدت تشکیکی یا اطلاقی وجود است و این مختار مخالف اساس فلسفه است که در جعل و مجعول بحث کرده اند و این قول چنانکه به تصریح خواهد آمد و در بیانات سابق هم گذشت انکار جعل و مجعول و علت و معلول است مناسب عین عبارت اشارات است که نقل شود.

اشارات و تنبیه: الشیء قد یکون معلولاً ـ فی ماهیته و قد یکون معلولاً فی وجوده و إلیک ان تعتبر ذلک فی المثلث مثلًا فان حقیقته متعلقه بالسطح و الخط الذی هو ضلعه و یقومانه من حیث هو مثلث و له طبیعه المثلثیه کأنهما علتاه المادیه و الصوریه و اما من حیث وجوده فقد یتعلق بعله اخری ایضاً غیر هذه لیست هی عله تقوم مثلثیته و یکون جزء من حدها و تلک هی العله الفاعلیه و الغائیه التی هی عله فاعلیه لعلیه العلل الفاعلیه إلخ.

از تأمل در این عبارت کاملاً روشن می شود که علت ماهوی و علل وجودی نداریم علت ها ماهوی همان وجود و علت وجودی هم خود وجود است.

## دلیل دوم:

اگر حقیقت و ذات ماهیت مجعول باشد و به ذاتش مناط حمل و صدق مجعول باشد لازم آید که حیث ذات حیث مجعولیت باشد ماهیات بالضروره محل کثرت اند پس حمل مجعول بر ماهیات به اشتراک لفظی یا به اشتراک معنوی است اگر به اشتراک لفظی باشد لازم آید اثر جاعل متکثرات و متبائنات باشد مفهوم هر محمولی عین مفهوم موضوع باشد در تمام قضایا حمل اولی ذاتی باشد؛ زیرا که حمل اولی بین شیء و ذات اوست یا بین او و ذاتیات اوست به فرض مجعولیت در هر موضوع عین ذات یا ذاتیات اوست و بین موضوعات و محمولات اختلاف نخواهد بود و اگر به اشتراک معنوی باشد لازم آید اثر جاعل مفهوم مجعول باشد؛ زیرا که محمول در تمام قضایا به یک معنی حمل شود و حال آنکه طبایع کلیه و ماهیات مختلفه می باشند و لازم آید ماهیات ممکنه مجعول نباشد مگر ماهیت مجعول.

ص: ۶۳

جواب: بنـابر اصـالت و مجعولیت مـاهیت مجعولیت حیث ذات ماهیت باشـد معنی نـدارد؛ زیرا که مفاهیم معلومه در مرتبه علم مانند انسـان و حیوان تـا صادر از جاعل باشـد اتصاف به مجعولیت نخواهـد شـد و پس از صـدور و واقعیت جهت حمل مجعول بر ماهیت مانند حمل موجود به دو معنی است:

۱. مؤخر به معنای مشترک لفظی که از نحوه تحقق خاصه ماهیت انتزاع شود؛

۲. مقدم به معنای مشترک معنوی که مفهومی عام و منتزع از واقعیت اشیاء است.

به معنای اول گوئیم (مشترک معنوی) عقل نفس انسان و ... مجعول یا موجود است و به معنای دوم گوئیم بحوه موجودیت عقل غیر نحوه موجودیت نفس است این عین اشکال و استدلال مسابق است که لفظ موجود به لفظ مجعول تبدیل شده.

ثانیاً: دلیل در وجود جاری است جوابش این است که وجود حقیقت واحـده است و اختلاف به مراتب و حمل موجود بر تمام اشـیاء به معنای واحد است و مجعول همان یک حقیقت و یک مفهوم است اشکالی ندارد و لیکن مصادره و ادعای بی دلیل است.

ثالثـاً: در بحث اصـالت وجود گـذشت که بنـابر قول اصـالت و وحـدت وجود حمـل در تمـام قضایـا حمل اولی است و مفاد الإنسان موجود الإنسان انسان یا الوجود وجود است.

## دلیل سوم:

مطـابق بـا مشـاعر هر مـاهیت و مفهـوم کلی ابـاء از کـثرت افراد و تشـخصات نـدارد تشـخص یـا وجود و به وجود است بنـابر مختـار (خودشان) یا مساوق با وجود است، چنانچه دیگران گویند بر هر تقدیر ممکن نیست تشخص از لوازم ماهیت باشد چنانچه نمی شود وجود از لوازم ماهیت باشد؛ زیرا ممکن نیست حقیقت واحده لوازم مختلفه متباینه داشته باشد.

ص: ۶۴

به تعبیر دیگر ممکن نیست مشخصات فردیه لوازم ماهیت کلیه واحده باشد پس اگر ماهیت مجعول و دارای افراد زیادی باشد باید مجعول متعدد و متکثر باشد و تکثر ماهیت بنفسها محال است؛ زیرا که صرف الشیء و ماهیت متعدد نخواهد شد پس ناچار به جهت تعدد و کثرت حصولات باشد حصولات وجودات است پس مجعول وجود است.

تقریر دلیل مطابق اسفار: واضح است که تشخص ماهیت کلیه بنفس ذات ماهیت نیست و إلاّ مفهوم کلی و معروض کلیت در عقل نخواهد بود نزد قوم مسلم است که شیء مادامی که مشخص نشود موجود نمی شود پس تشخص موجودات به وجود حقیقی آنها یا به وجود انتزاعی آنهاست و نسبت وجودات خاصه به جاعل مسلم یک نسبت است مادامی که تشخص پیدا نکند موجود نخواهد بود پس مجعول ماهیات کلیه نخواهد بود ناچار باید حیث تعلق وجود مجعول باشد گفته نشود تشخص ماهیت مانند وجودش به وسیله جاعل است؛ زیرا که این احتمال صحیح است در صورتی که صادر از جاعل نحوه ای از وجود باشد؛ زیرا که ماهیت مفهوم کلی است با قطع نظر از جاعل و غیرجاعل قابل لحاظ است پس اگر ماهیت به ذات خود متشخص و معین باشد انقلاب امکان به وجود لازم آید اگر به ذات خود متعین نباشد باید به امر زائد از ذات خود باشد امر زائد یا انضمام وجود به ماهیت است و آن نزد قوم باطل است یا به وسیله ارتباط به غیر است پس از عدم ربط که عدم ذات است انقلاب عدم به وجود لازم آید.

خلاصه اشکال تعدد افراد یک ماهیت و طبیعت به تعدد مشخصات است و تشخص وجود است پس وجود مجعول است.

ص: ۶۵

جواب: این اشکال بر بحث تشخص ماهیات متوقف است و گفتگو در آن گذشت بنابر اصالت و وحدت وجود تشخص نحوی از وجود است و بنابر اصالت ماهیات نحوی از تحقق ماهیات است. ماهیتی تشخص ماهیت کلیه است مثلاً ـ مشخصات افراد انسان ماهیت اعراض در ظرف مجعولیت و واقعیت اعراض است تشخص جسم مطلق به ماهیات اعراض از قبیل أین و کیف و متی و اضافه است ماهیت اعراض مانند ماهیت جوهر و کلی طبیعی مجعول است بدیهی است چنانچه در بحث تشخص گفتیم تا ماهیت کلیه در خارج محقق نباشد متشخص نخواهد شد لکن تشخص به تحقق ماهیت و اعراض و مشخصات است.

از این بیان واضح شد که دلیل مبتنی بر این است که تشخص به وجود باشد و این هم متوقف بر اصالت وجود است. گویا توهّم شده که معتقدین به اصالت ماهیت و مجعولیت آن یا مجعولیت اتصاف از این قواعد غفلت کرده اند با اینکه از قواعد اولیه فلسفه است که الشیء ما لم یتشخص لم یوجد و شیخ در باب تکثر انواع به حسب افراد بحث های مفصلی آورده و طریق انحصار نوع را در فرد و تکثر نوع واحد به حسب افراد را تحت قواعدی بیان کرده است.

## دلیل چهارم:

ماهیت موجود در صورتی که نوع آن منحصر بفرد باشد تشخص آن طبیعت با آنکه قابل افراد بسیاری است یا از فعل جاعل است پس مجعول در حقیقت وجود است و اگر به واسطه خود ماهیت باشد اولاً ترجیح بدون مرجح لازم آید؛ زیرا که نسبت طبیعت به جمیع مشخصات مساوی است و ثانیاً لازم آید که ماهیت از موجود شدن مشخص باشد؛ زیرا که فرض شد تشخص لازم ماهیت است.

ص: ۶۶

جواب: روی مبانی فلسفه برهان تعدد افراد نوع واحد به امور زائد بر ماهیت است یعنی اگر ماهیت نوعیه مانند انسان قابل برای اعراض خارج از حقیقت خود نباشد لامحاله نوع منحصر بفرد خواهد بود مانند عقول طبق مبانی فلسفه شیخ و مشاء چون مجرد از ماده و مدت است و اعراض دیگر متوقف بر ماده و زمان است، البته یک فرد بیشتر موجود نخواهد شد تعدد یک حقیقت محال است پس تعدد از ناحیه امور خارج از طبیعت است پس اگر ماهیت قابل برای اعراض غیرمتناهی باشد و از طرف علت مانعی نباشد افراد غیرمتناهیه موجود می شود و این قاعده کلیه در مقام تصور ماهیت کلیه قبل از تحقق خارجی است و امّا تشخص که موجب عدم صدق بر کثیرین است گذشت که به نفس تحقق و واقعیت ماهیت در خارج است اگر گویند تحقق خارجی که مساوق فردیت و امتناع صدق بر کثیرین است عین وجود است این اشکال نفس مدعا و مصادره است و اگر فرض شود حقائق کثیره موجوده در خارج مختلف و مجعول نیستند تشخص هر موجودی به نفس تحقق و واقعیت همان ماهیت است.

## دلیل پنجم:

اگر جاعلیت و مجعولیت در ماهیت و وجود امر اعتباری باشد لازم آید که مجعولیت از قبیل لوازم ماهیت باشد و لوازم ماهیت به اتفاق امور اعتباریه است پس لازم آید که جواهر و اعراض که از لوازم ماهیت اند اعتباری باشند، اما بنابر قول کسی که گوید واجب عین وجود و موجود است لوازم، لوازم وجودند و لوازم وجود اعتباری نیست.

جواب: انصافاً دلیل عجیبی است زیادی این ادله در اصالت و وحدت و مجعولیت وجود باعث شده جمع کثیری از متأخران این مدعا را پذیرفته و از قواعد فلسفه برهان به کلی غفلت کرده اند مقصود فلاسفه که گفتند لوازم ماهیت اعتباری است لوازم ماهیت در مرتبه ماهوی و لااقتضاء یعنی در مرتبه لحاظ ماهیت است با قطع نظر از وجود و عدم که از آن به نفس الأمر تعبیر شده مثلاً زوجیت لازم ماهیت اربعه است در مرتبه تصور آن اعمّ از اینکه در ذهن یا خارج وجود داشته باشد به عبارت دیگر در هر ظرفی اربعه موجود باشد زوجیت هم هست مقابل لوازم وجود و موجود خارجی یا ذهنی که لازم منحصر است به ماهیت موجود در خارج یا در ذهن امّیا لوازم ماهیت در مرتبه مجعولیت تابع خود ماهیت است اگر واقعیت داشت لوازم هم قهراً واقعیت دارند اگر اعتباری بود اعتباری می باشند مسلّم اگر در بعد خارجیت داشت زوجیت هم خارجیت خواهد داشت اگر آتش خارجی بود احراق هم که لازم خارجی اوست هست.

ص: ۶۷

اگر گویند: مجعولیت مساوق و همراه با وجود و لوازم هم لوازم وجود است نه ماهیت؟ گوئیم: مصادره بودن این گفته بدیهی است و معتقد به اصالت ماهیت می گویند مجعول به نفس ماهیت است که عبارت از واقعیت ماهیت است به جعل، مجعولیت و موجودیت از تحقق و واقعیت ماهیت انتزاع می شود مثلاً ـ علیت و معلولیت عقل اول برای عقل دوم بر اساس شیخ به نفس واقعیت حقیقیه عقل اول است.

ثانیاً این اشکال بر مشرب مستدل هم وارد و لاینحلّ است؛ زیرا که وجود بسیط و هیچ گونه ترکیبی در آن نباشد و ماهیت اعتباری و مفهومی قسیم مفهوم وجود است جواهر اعراض اجناس و انواع و مشخصات کاملاً امور اعتباری عقل است و موطنی ندارد جز در ذهن آن هم عین وجود است و تفکیک اعتبار در اعتبار است چنانکه گذشت.

نویسنده از این ادلّه و بیانات چنین می فهمد که اشکال وارد و لاینحل را به معارضه و نقض خواسته اند دفع کنند و نام آن را دلیل گذاشته اند به عبارت دیگر دلیل اصالت یا اشکال بر وحدت و اصالت وجود را قلب کرده و دلیل اصالت وجود و اشکال بر اصالت ماهیت قرار داده اند چنانکه در بیان ادله اصالت وجود گذشت و این هم یکی دیگر از شاهکارهای ملاصدرا در روش تعلیم و تعلّم است.

## دلیل ششم:

اگر ماهیت مجعول باشد لازم آید حقایق از مقوله اضافه باشند لازم باطل پس مجعولیت ماهیت نیز باطل است.

بیان ملازمه: بدیهی است که تعلق ذاتی و ارتباط بین مجعول بالذات و جاعل بالذات لازم است و حقیقت تعلق و ربط ذاتی عین اضافه جاعل به مجعول است و این اشکال بر تقدیر جعل وجود لازم نیاید؛ زیرا که مقولات از لوازم ماهیاتند وجود تحت مقوله ای از مقولات نیست؛ زیرا بسیط و معروض عوارض نیست.

ص: ۶۸

جواب: بنـابر اصالت ماهیت حقائق ممکنات به جواهر و اعراض منقسم می شود و اضافه یکی از اعراض است اگر مراد این است که حقائق جواهر و اعراض مجعول باشـد انقلاب جواهر و اعراض به عرض اضافه لازم آیـد ممنوع است؛ زیرا پس از جعل حدود اشیاء محفوظ است و اگر مراد این است که مجعولیت مـاهیت عین ربـط به جاعـل است و آن از مقوله اضـافه است گوئیم این ربط خاص عین مجعولیت است و مجعولیت حقـائق اشـیاء عبـارت از تحقق واقعیـات آنهـاست و این ربـط مقوله اضافی که از اعراض می باشـد نیست و اگر مراد این است که پس از جعل معروض اضافه جاعلیت و مجعولیت است گوئیم محـذوری نـدارد این اضافه امر انتزاعی است وماننـد موجودیت از حقائق ماهیات انتزاع گردد چنانکه فلاسـفه در اوصاف ذی الإضافه مبـدء گوینـد و اوصـفا را به سه قسم کردند و اوصاف اضافیه را متأخر از مرتبه ذات دانسـته و عروض این اضافه مسـتلزم محذوری نخواهد بود، و امّا اینکه این اشـکال بر مجعولیت وجود لازم نیاید برای آن است که جواهر و اعراض و حقائق ممکناتی نیست، بلکه همه اعتبارات عقلی است و در حقیقت جـاعلیت و مجعولیتی نیست و از انحاء تعینات یا مراتب وجودات تعبیر به مجعول گردنـد مسامحه و از باب ضـیق خناق است چنانکه کراراً تصریح شده و این اساس خلاف فلسفه مشاء و اشراق و خلاف اصول صریح مليين است.

### دلیل هفتم:

دلیلی است که در اصالت وجود بیان شـد خلاصه اش این است: اگر علیت و معلولیت در بین ماهیات باشد لازم آید حقیقت ماهیت جوهریه به ذات خود هم علت هم معلول هم مقـدم هم مؤخر باشـد یـا فردی از مـاهیت به جهت فردیت برای ماهیت هم مقـدم و هم مؤخر باشد و این بدیهی البطلان و نیز فرض تشکیک در ماهیات محال و باطل است.

ص: ۶۹

جواب: مفصلاً گذشت اضافه برهان امتناع تشکیک در ماهیت در وجود نیز جاری است و در آینده نیز اشکالاتی بر تشکیک در وجود بیان خواهیم کرد.

### دلیل هشتم:

نزد قوم مسلّم است که ماء شارحه مغایر ماء حقیقیه و جواب هر یک غیر جواب از دیگری است جواب از ماء حقیقیه ماهیت و حدّ شیء و جواب شارحه شرح اسم و مفهوم شیء است اگر مجعول ماهیت باشد مغایرت بین آن دو فقط مفهومی خواهد بود؛ زیرا که ماهیت اعتباری و حرف مفهوم است پس ناچار مغایرت به وجود است پس ممکن نیست وجود امر اعتباری باشد بنابراین مجعول وجود است.

جواب: مستدِل اعتباریت ماهیت را مسلّم انگاشته و بر این فرض البته مجعولیت در مفاهیم غلط است و البته وجود اصل و مجعول خواهد بود و إلّا لازم آید موجودی در عالم نباشد بدیهی است این فرضیه خلاف اساس قوم و فلسفه برهان است حدود و حقائق اشیاء مفاهیم اعتباری نیستند، بلکه نفس واقعیات اند که موجودیت و مجعولیت از انها انتزاع می گردد و نیز واضح است از این گفته ها که اساس فلسفه بر اصالت ماهیت است به عقیده رواقین مشاء و اشراق؛ زیرا که ماء شارحه غیرحقیقیه و غیر هل بسیطه است پس جواب غیرمفهوم و غیروجود و علل وجود است پس نفس حقائق اشیاء است که به جاعل موجود و مجعول و واقعیت دارند.

(فلسفه اصالت وجود فلسفه نیست نفی فلسفه است) از مجله کتاب.

### زیادی وجود بر ماهیت

در مشعر پنجم از مشاعر مسئله زیادی وجود بر ماهیت و اشکال اتصاف ماهیت به وجود و اشکال قاعده کلیه فرعیه بنابر اصالت وجود و ماهیت بیان شده است.

ص: ۷۰

خلاصه این بحث: بنابر مسلك قوم و اصالت ماهیت و اعتباریت وجود سؤال می شود با اعتباریت وجود چگونه است اتصاف ماهیت به وجود؟ و حمل وجود بر ماهیات چه حمل است؟

تحقیق جواب بر این اساس این است آنچه در خارج و واقع است نفس تحقق و حقیقت و ذات شیء و ماهیت است و موجودیت از مرتبه تحقق شیء انتزاع گردد اتصاف در خارج و عروض در ذهن است مانند امکان که حمل بر ماهیت شود العقل و النفس ممکن و حمل خود وجود یا امکان بر شیء محال است؛ زیرا که وجود و امکان خارجیتی ندارد، بلکه وجود از تحقق شیء و امکان از لااقتضائیت نسبت به وجود و عدم انتزاع شود مثلًا اگر مفهومی از مفاهیم را مانند انسان در نظر گرفته و تأمل کنم و در هیچ ظرفی و وعائی برای او واقعیت و تحقق تصور نکنیم گوئیم آن شیء و مفهوم معدوم است و حمل معدوم بر او صحیح خواهد بود مانند اجتماع نقیضین مثلًا و اگر واقعیتی برای او در ظرفی از ظروف تصور کنیم گوئیم موجودات و حمل موجود بر او صحیح است و اگر از کیفیت عروض در ذهن یا اتصاف در خارج سؤال شود گویند چون ماهیت و حقیقت ممکن نظر به ذات لااقتضاء در واقعیت و تحقق و عدم تحقق است عقل بین ماهیت و وجود به تأمل تفکیك کند چنانکه می تواند ماهیت مثلث را تصور نماید و وجود و تحققش مشکوك باشد، لذا می توان ماهیت تصور کرد با غفلت از وجود و در مرتبه ماهوی ماهیت را معروض وجود و تحقق قرار داد گرچه در مرتبه لحاظ خالی از تحقق در عالم ذهن نباشد.

ص: ۷۱

و امّا بنابر اصالت وجود و اعتباریت ماهیت این جواب صحیح نخواهد بود؛ زیرا که وجود چنانچه دانسته شد بنفسه واجب و امکان و لااقتضائیت در آن تصور نگردد و انفکاک وجود از ماهیت که عبارت از مفهوم منتزع از مرتبه یا نحو تعین وجود است محال می باشد حتی به تأمل و دقت هم انفکاکی بین وجود و ماهیت فرض نتوان کرد؛ زیرا که اعتبار تفکیک نیز مرتبه ای از وجود است از این جهت ملاصدرا در این کتاب و تمام کتب خود پس از تفصیل و ردّ و ایراد می فرماید:

این تحقیق در جواب بر مسلک قوم است امّا بر مشرب تحقیق (اصالت و وحدت وجود) اصلاً اتصاف و صفت و موصوفی و عارضی و معروضی نیست اطلاق اتصاف بر ارتباط شامح است و در حقیقت و واقعی ثبوت وجود برای ماهیت نیست و اتحاد ماهیت با وجود ثبوت الشیء للشیء نیست، بلکه نفس ثبوت الشیء و ماهیت و وجود است.

روشن است بنابراین مبنی و اساس اشکالات و لوازم فاسده ای که گفتیم وارد شود در حقیقت مفاد الإنسان موجود الإنسان انسان یا الموجود موجود خواهد بود، چنانکه در این کتاب می فرماید: مفاد زیدٌ موجودٌ، زیدٌ زیدٌ است، بلکه حمل تمامی محمولات بر موضوعات در هر مسئله از مسائل علمی از علوم مختلفه معنایی غیر از بیان تغایر مفهومی و اتحاد مصداقی ندارد و به هیچ وجه مغایرتی بین موضوع و محمول تصور نتوان کرد. گرچه به تأمل و دقت عقل باشد امکان و لااقتضائیت در حقائق ممکنات مسلوب خواهد بود واضح است این اساس مخالف عقل و وجدان و قرآن است گذشت که ادله ده گانه شان مصادره بود، فقط بر دعوی کشف و شهود و تجلی نور وجود و شمس حقیقت بر مکاشفین مدعیانی است که خود را از راسخین در علم دانستند و به همین جهت خود را از ابواب علم و قدرت اللهی مستغنی دانسته باب تأویلات کتاب و سنت مقدس را گشوده اند.

ص: ۷۲

خلاصه از گفته پیش روشن شـد که بنـابر اساس قوم اتصاف ماهیت به وجود به طوری که بیان کردیم محـذوری اشـکالی نـدارد و قاعده کلیه فرعیه در امور انتزاعیه موضوع ندارد در اتصاف ممکن به امکان چنانچه شـیخ بیان کردند اشـکالی ندارد آنچه در امکان فرمودند در وجود جاری است.

## چگونگی جعل و افاضه

المشعر الثامن فی کیفیه الجعل و الإفاضه:

پس از آنکه بیـان کردنـد وجـود مجعول است در این فصـل کیفیت جعـل را بیـان می کننـد. پوشـیده نیست که ملاصـدرا در موارد متعـددی از کتب خود متعرضـند که کنه واجب تعالی برای بشـر معلوم نیست. در مبـدء و معاد پس از بیان مقدمه ای که خلاصه آن این است که معرفت ماهیات به تصور آنها و انتزاع موجودیت از آنها ممکن است می فرماید:

عقل می توانـد اکتناه به ماهیت پیـدا کنـد و آنها را به کنه حقیقت آنها تصور کند انسانیت و حیوانیت از آنها انتزاع کند و لکن نمی توانـد نائـل به وجود و موجود حق گردد و به کنه تصور کنـد و انتزاع موجودیت نمایـد؛ زیرا که ارتسـام حقیقت و واجب در اذهـان مطلق محال است، بلکه قوای عقلانیه با قوای ادراکیه دیگر در ادراک او یکسانند.

چنانچه از پیغمبر(ص) وارد شده که:

احتجب عن العقول کما احتجب عن الأبصار و انَّ الملاء الأعلی یطلبونه کما تطلبونه انتم؛

زیرا که احساس متعلق به عالم خلق و تعقل متعلق به عالم امر است و حق فوق عالم امر و خلق است.

پس از چند سطری که اثبات مبدء به برهان است، زیر عنوان (قاعده عرشیه) می گوید:

اگر کنه واجب تعقل شود انقلاب لازم آید؛ زیرا که حقیقت وجود صـرف بشـرط لا از موضوع و از جمیع اشـیاء نه بشرط شیء اگر تصور شود موجود در موضوع خواهـد بود و آن حقیقت موجود لا فی موضوع است پس انقلاب حقیقت از آنچه هست لازم آید به خلاف ماهیات.

ص: ۷۳

تا اینکه می فرماید:

الحاصل اگر واجب به کنه تعقل شود لازم آید وجود خارجی برگردد وجود ذهنی شود و این باطل است پس اکتناه به واجب باطل و اگر گوینده ای بگوید: مقتضای عدم معرفت به حصول صورت و ارتسام است نفی معرفت به علم حضوری و مشاهده نمی کند. می گویم: بین عالم و معلوم بالذات چه معلوم به علم حضوری یا حصولی علاقه و ارتباط لازم است که آن ارتباط حصول معلوم برای عالم است و اگر علاقه نباشد لازم آید هر شیء که صلاحیت عالمیت دارد به همه اشیاء عالم باشد، بلکه واجب است وجود معلوم به وجود معلومیت عین وجود عالم باشد. بنابراین علاقه بین ممکن و واجب علاقه معلومیت است شکی نیست که این علاقه ضعیف به وجوب حصول علت نیست، گرچه وجود معلول بعینه وجود نزد علت و ارتباط و علاقه به علت است لکن وجود علت بعینه وجود برای معلول نیست پس علاقه علیّت موجب عالمیت است امّا علاقه به معلولیت موجب عالمیت به علت نیست و الحاصل علم یا تحقیقی و حصول صورت شیء یا ذات شیء در عالم است و آن منحصر به علم شیء به خود یا به معلولات است و هر دو در علم ممکن به واجب محال است.

پس از این جملات کلام بعض از حکماء را در امتناع معرفت الله تعالی زیر عنوان (نقل کلام لتوضیح المرام) بازگو می کند کلام بسیار متینی است گرچه ایشان را خوش آیند نیست، لذا ما مقدمه ای برای مقصود نقل می کنیم.

می فرماید: بعضی از حکماء بر این مطلب از طریق دیگری استدلال کرده و می گوید: اگر رجوع به وجدان کردی میدانی که غایب شناخته نشود، مگر به شاهد یعنی از هر شیء که غایب باشد راهی برای فهماندن نیست مگر به مثل از شهودات ظاهره و باطنه پس اگر سؤال شود که واجب تعالی چگونه به ذات خود عالم است؟ جواب: این است که گفته شود چنانکه تو به خود عالمی اگر سؤال شود به یک علم بسیط چگونه به تمام معلومات عالم است؟ جواب: گفته شود چنانکه تو مسائل زیادی را به نحو جمع می دانی و هر یک یک را به نحو تفصیل تصور می کنی. اگر بگویند: چگونه علم مبدء وجود شیء گردد؟ گوئی: چنانچه تصور سقوط سر دیوار باریکی، مبدء افتادن شود.

ص: ۷۴

تـا اینکه می گویـد: مقصود این است که تو قـدرت بر فهم غیری نـداری مگر به قیاس به امری که در نفس تو موجود است، بلی در نفس خود بیابی امری را که قابل نقص و کمال است همین قـدر می دانی آنچه در مبـدء است از کمالی که تو داری اشـرف و اعلی است و این اجمالاً ایمان به غیب است امّا حقیقت و کیفیت آن زیادی و کمال را نمی دانی؛ زیرا که واجد آن کمال نیستی پس اگر برای الله تعالی امری باشد که تو واجد آن بناشـی برای فهم آن امر راهی برای تو نیست و آن ذات الله تعالی و صـفات کمالیه اوست مثال هایی می آورد که مرجع تمام به عدم واجدیت ذات و کمالات ذاتیه اوست.

تا اینکه می فرماید:

این جهل برای ملائکه نیز ثابت است پس نمی شناسد الله را کسی مگر الله. خدا یا به خدا. تا آخر کلام مقصود تمام شد.

آخونـد ملاصـدرا پس از نقل دین کلام اشـکال کرده می گویـد: چرا به علم حضوری نتوان علم پیـدا کرد و سـپس می گوید: بهتر همان است که ما گفتیم معرفت حضوری ممکن است چنانکه خواهد گفت تمام شد آنچه مقصود ما بود از نقل مبدء و معاد.

منظور مـا از این مقـدمه ای است که مسـئله کیفیت جعـل و مجعول متوقف بر معرفت حقیقت جاعل و اوصاف کمالیه اوست پس از اتفاق فلاسفه و پیامبران که ذات مقدس مجهول الکنه است معرفت بشر به قدر طاقت و قوت بشری است چگونه می شود در حقیقت و کیفیت جعل و مجعول بحث کرد.

آری بنابر مختار آخوند ملاصدرا به پیروی از عرفاء مکرر می فرماید که:

ص: ۷۵

مراد از امتناع معرفت به کنه معرفت احاطی است و بـدیهی است که هیچ یک از مراتب وجود یا وجود متعین احاطه به وجود اطلاقی یا مرتبه غیرمتناهی نتوان داشت امّا معرفت معروف و حقیقت واجب به مقدار عارف واجدیت حقیقت را توان معرفت پیدا کرد بحث دارد لکن چون اصل مبنی و اساس باطل است نتایج مترتبه بر آن نیز باطل است. پس از وضوح این مقدمه به مقصود باز می گردیم. (از این فصل از مشاعر).

گوید نسـبت مجعول مبدء به جاعل نسـبت نقص به تمام و ضعف به قوت است؛ زیرا که دانستی که واقع در خارج و موجود حقیقی غیر وجود نیست ماهیـات حقیقی نـدارد و ثـابت شـد که وجود بسـیط است جنس فصـل مقوم و فصل مقسِم نوع و شـخص نـدارد و تشخص وجود به خود وجود است و تفاوت میان آحاد وجود به شدّت و ضعف و اختلاف به امور عارضه در جسمانیات است (یعنی مفـاهیم عـارض وجود) و شـکی نیست که جاعـل از جهت وجود کامل تر و از حیث تحصل تام تر است، پس مجعول گویا رشـح و فیض از جاعل است و تأثیر در حقیقت نیست مگر تطور جاعل در اطوار خود و منازل افعال خود.

گفته ملاصـدرا پایان پـذیرفت و ما عین آن را از متن مشاعر ترجمه کردیم، خوانـنـدگان با تأمل و انصاف بخوانند و داوری کنند آیا حقیقت جعل و مجعول و کیفیت جعل روشن شـد؟ آیا این بیان غیر اصول گذشـته که مـدعی بود می باشـد؟ آیا امر مجهولی معلوم شد؟

آری، اگر خواننده خوب توجه کند می فهمد چنانکه در پیش بیان کردیم بنای ملاصدرا بر اشـتباه اندازی است نخست تشـکیک را می گویـد و در آخر کار وحـدت اطلاقی را به همان معنایی که عرفا و صوفیه بزرگ می گوینـد و گفتنـد تصـریح می کنـد مقصود همان و مراد همان است در سابق توضیح داده و از بعضی از بزرگان محشی نقل کردیم فافهم و لاتغفل.

ص: ۷۶

## اثبات مبدء

در مشعر اوّل از منهج اوّل از مشعر دوّم در اثبات واجب می فرماید:

## برهان شرقی:

خلاصه برهان اگر صرف الوجود موجود نباشد، هیچ شیء موجود نخواهد بود لازم بالداهه باطل ملزوم هم باطل است.

بیان ملازمه: غیر از صرف الوجود یا ماهیت است یا وجود خاص، امّا ماهیت که اعتباری است و سراب است به وجود موجود می شود، و امّا وجود خاص مرکب از وجود و خصوصیت است هر خصوصیتی عدم یا عدمی است (یعنی ماهیت است) هر مرکبی متأخر از بسیط و محتاج به بسیط است عدم و عدمی مدخلیتی در وجود و تحصّل ندارد، حتی در حدّ و ماهیت مدخلیتی ندارد پس وجود خاص محتاج به وجود بسیط و حقیقت وجود است و إلّا دور یا تسلسل لازم آید.

حاجی سبزواری در منظومه این برهان را به تقریر دیگری بیان کرده:

إذ الوجود واجب و هو ... خلاصه بیان: وجود بما هو وجود، واجب است و اگر واجب نباشد مستلزم واجب است؛ زیرا که امکان لااقتضاء در وجود منفی است لامحاله امکان به معنای وجود ضعیف و فقری است و شکی نیست که قوام وجود ضعیف به قوی است پس یا واجب یا مستلزم واجب است.

طالبین به اسفار در مباحث وجود و در فصلی که (وجود علت ندارد) رجوع کنند. در مباحث پیش بیان کردیم برهانی که تمام فلاسفه بر اثبات واجب اقامه کردند همین برهان است که از راه ممکنات اثبات واجب کردند؛ زیرا بعد از نزاع از بحث ممکن و واجب، و واجب و اثبات اینکه ممکن فی حدّ ذاته و مفهومی لااقتضاء است و ترجیح بلامرجح است لامحاله در موجودیت محتاج به غیر است اگر آن ممکن باشد دور یا تسلسل لازم آید و اگر واجب باشد مقصود ثابت.

ص: ۷۷

ملاصدرا عین همین برهان را دلیل برای اصالت و وحدت و وجوبِ وجود بیان کرده است. بدیهی است که دلیل مدعا و ادعای اصالت و وحدت تشکیکی یا اطلاقی در وجود است، لذا عین دلیل در بحث اصالت وجود بیان شد. (کیف و بالکون).

از این بیان واضح شد که این برهان مشرقی تازه ای نیست همان گفته های فلاسفه است و آن را به بیان دیگر ملاصدرا دلیل مدعای خود قرار داده است چنانکه در بیشتر مباحث عادت ایشان است پس اگر کسی عقیده به اصالت و وحدت وجود نداشت این بیان دلیلیت دارد باید به مشرب قوم رجوع کند و در اسفار همین دلیل را به عنوان برهان صدیقین شمرده و وحدت اطلاقی را بیان کرده است.

از این فصل مطالب مشعر دوّم در غیر متناهی بودن واجب از حیث شدّت و مشعر سوّم در توحید واجب و واضح است احتیاج به بیان ندارد مدعای هر دو فصل متوقف بر همین بیان، بلکه عین آن است.

## واجب الوجود تمام کل شیء

مشعر پنجم قوله فی انَّ واجب الوجود تمام کل شیء.

حاشیه نویسان اختلاف دارند که مقصود از این فصل چیست بعضی گفتند مقصود اثبات سنخیت بین واجب و ممکن است لکن در واجب نقص و قصوری نیست و ممکنات مشوب به نقص و قصورند.

بعضی گفتند مقصود اثبات کثرت در وحدت است واجب در عین وحدت تام مشتمل بر تمام وجودات خاصه و ممکنات است به تعبیر دیگر واجب مشتمل بر تمام مراتب وجودات است به نحو وحدت. بر هر دو تقدیر چون در ضمن مباحث گذشته بیان شده تأکید خواهد بود، علاوه مسئله وحدت در کثرت و کثرت در وحدت که مشرب عرفاست متوقف بر وحدت اطلاقی است و بنابر وحدت تشکیکی ناتمام است؛ زیرا که مراتب وجود از مرتبه واجب تا هیولی محفوظ است هم وحدت است هم کثرت نهایت سنخ واحدند.

ص: ۷۸

اقرب احتمالات این است چون مباحث گذشته در توحید و در لایتناهی بودن واجب از حیث شدّت ثابت کرد که اصل وجوب واجب بالذات فرق بین

و فقر و شدت و ضعف جای سؤال در وجود که حقیقت واحد است لازم قول به تشکیک این است که طبیعت و حقیقت واحده مقتضی نقص و تمام و شدّت و ضعف باشد محال است که حقیقت واحده مقتضی دو امر یا امور متناقضه باشد.

خلاصه اشکالی که شیخ در تشکیک کرد بر حقیقت وجود نیز وارد است و در این فصل خواستند جواب بدهند. و خلاصه جواب اینکه نقص و قصور از مقتضیات حقیقت وجود نیست و اگر باشد واجبی نخواهد بود؛ زیرا که واجب باید تام باشد و حال آنکه وجود مقتضی نقص و قصور است، بلکه وجود در ذات خود تام و کامل و از جهت شدّت نامتناهی است نقص و قصور و امکان ناشی از معلولیت است؛ زیرا ضروری است که معلول مساوی علت و مناص مقتضی نتوان بود پس ظاهر شد که واجب تمام اشیاء و وجود وجودات و نورالأنوار است.

انصافاً چه بسیار جواب خوب و قانع کننده ای است که وجود در طبیعت و ذات خود مقتضی هم علت است هم معلول هم ذات علت است هم معلول هم ناقص است هم تامّ، مگر آنکه بفرمائید که علیت و معلولیت مقتضای طبیعت وجود نیست پس تشکیک نیست وجود نه علت است نه معلول نه جاعل است نه مجعول این عقیده آنهاست که مکرر تصریح کردند و نمونه هایی از آن در آینده می آید.

## فی انَّ بسیط الحقیقه کل الأشیاء

ص: ۷۹

قوله فی المشعر السادس: فی انَّ الواجب مرجع کل الأمور.

بدانکه واجب بسیط الحقیقه است پس او به وحدت خود تمام امور است لایغادر صغیره و لاکبیره إلّا احصیها و احاط بها مگر آنچه از اعدام و نواقص باشد.

خلاصه برهان این موضوع: اگر بسیطی مانند انسان مثلاً فرض شود و گفته شود انسان فرس نیست اگر حقیقت انسان بسیط عین سلب فرسیت باشد به نحوی که ذات انسان به ذات خود مصداق به فرس باشد لازم آید ایجاب که انسان بسیط باشد عین سلب یعنی به فرس باشد لازم آید که ایجاب و سلب یکی باشد اگر یکی شد لازم آید هر که تعقل کرد انسان را به فرس را هر که تعقل کرده باشد به نحوی که تعقل انسان عین تعقل سلب و ........ به فرس باشد لازم باطل (یعنی وحدت تعقل و وحدت ایجاب و سلب) پس ثابت شد که جهت ایجاب غیر از جهت سلب است پس اگر شیء از بسیط سلب شود بسیط نخواهد بود، بلکه مرکب از حیثیت ایجاب و حیثیت سلب خواهد بود به عکس نقیض هر بسیطی امر وجودی از او سلب نخواهد شد پس ثابت است که بسیط الحقیقه تمام اشیاء خواهد بود و در آخر کلامش می گوید: این را حفظ کن اگر از اهلش می باشی.

خلاصه برهان به بیان واضح حیثیت ایجاب غیر حیثیت سلب است بالضروره اگر شیء از بسیط سلب شود لازم آید که مرکب از حیث ایجاب و سلب باشد فرض شد که بسیط است. بعضی از محشین در توضیح اینکه واجب تعالی همه اشیاء است، می گویند:

این عبارت «بسیط الحقیقه کل الأشیاء» سه احتمال دارد:

ص: ۸۰

اول: اینکه هر یک از اشـیا بخصوصه عین مبدء باشد و این احتمال قطعاً باطل است؛ زیرا که لازم آید هر یک از اشـیا واجب الوجود باشد و نیز لازم آید که بسیط نباشد.

دوم: آنکه مجموع اشیا من حیث المجموع ذات واجب بسیط باشد این هم مانند اول باطل است.

سـوم: این است که واجب الوجـود جـامع مراتب وجودات است یعنی سـلب مرتبه ای از وجودات از وجود واجب (یعنی مرتبه أشـدّ) محال است لکن جامعیت به نحو أعلی و أشـرف است که سـلب نقایص و اعدام است که عبارت از حدود وجودیه است پس واجب به این معنی (کـل أشـیاء) است و الحاصـل واجب از حیث آنکه وجـاب است مشـتمل بر جمیـع وجودات اشـیاست و آنچه از واجب مسـلوب است حدود و نقائص است پس کل، کل است حذر کن مبادا گمان کنی این اشـتمال و جامعیت مانند اشتمال کل بر اجزاء یا کل بر جزئیات است چه این امر موجب ترکیب است چگونه در واحـدی که منزه از عموم و خصوص است تصور شود، بلکه مراد این است که واجب تعـالی به وجـود صـرف و بسـاطت خود شـیء از وجودات از او سـلب نشود یعنی هر یـک از وجودات بـا سـلب نقائص و حدود عین واجب تعالی است چنانکه در این شعر شبستری بر آن شاره شده:

چه ممکن گرد امکان بر فشاند به جز واجب دگر چیزی نماند

از آنچه گفتیم ظاهر شد که این مسأله و مسأله بعد در توحید یکی است (جهاتی برای تکرار ذکر می کند) بعد می گوید:

عجب از معلّم اوّل است که به همین مطلب قائـل است بـا اینکه قائـل به مخـالفت ممکن بـا واجب در حقیقت است همچنین از معلّم ثانی ظاهر می شود با اینکه قائل است.

ص: ۸۱

این مطلب را از آخوند ملاصدرا نقل می کند بعد توجیهات کلام آنان را بیان می کند و بعد تمسک به آیاتی که ملاصدرا در کتبش آورده می کند و نیز به جمله ای از دعای عرفه استشهاد می نماید، بعد دلیل را چنانچه بیان کردیم تقریر می کند تا اینکه برای توضیح عبارت متن می گوید:

طریقه قدما در عکس نقیض این است، نقیض ثانی اوّل و نقیض اوّل ثانی قرار داده شود. در مسأله ما چنین شود هر موجودی که امر وجودی از او سلب شود بسیط نیست عکس نقیض می شود. هر بسیطی امر وجودی از او سلب نشود نتیجه چنین شود که هر بسیط الحقیقه ای تمام اشیاست.

اگر گفته شود که پس واجب صفات سلبیه ........ ، گوئیم: چنانکه در متن شاره شد سلب نقائص و اعدام است سلب سلب اثبات است.

و نیز می گوید: از بیان گذشته واضح شد که اشکال صدق مفاهیم عدیده به واجب وارد نیست؛ زیرا که روشن شد برهان لزوم تعدد جهت است و صدق مفاهیم عدیده بر واجب به جهت واحده است مانند علم و قدرت و حیات که صدق آنها بر واجب به جهت وجود است وجود کله علم، کله قدره، کله ... .

پس از این توضیحات نقل از استادش می کند که فرموده:

این دلیل نسبت به مفاهیم نیز جاری است چنانکه دلالت دارد که واجب جامع جمیع وجودات است جامع جمیع مفاهیم وجودیه ثبوتیه حتی جسمیه و روحانیه یعنی واجب به نفس ذات خود مصداق جمیع مفاهیم است بدون آنکه چیزی از مفاهیم عین یا جزء ذات واجب باشد، بلکه ممکن است عین ذات واجب باشد یعنی از عین ذات به غیر معنای متبادر انتزاع گردد و بعضی از مفاهیم که از ذات واجب سلب شد مانند جسمیت به معنای سلب نواقص و اعدام است یعنی نواقص جسمیت در او نیست یعنی این مفهوم به تنهائی برای او نیست همچنین که گویند ذات دارای ماهیت نیست یعنی ماهیت خاصه که در خارج متحد با واجب باشد مسلوب است به این معنی اگر قابل تصور بود به تحلیل عقل منحلّ به ماهیت و وجود بود مسلوب است به این معنی از سلب منافات با واجدیت تمام ماهیات ندارد دلیل بر این مطلب علم واجب است واجب یا عالم به مفاهیم و ماهیات هست یا نیست دوّم مسلب باطل است البته عالم است و علم واجب به غیر اقسامی است که تمام آنها باطل است مگر غیبیت و اتّحاد معلوم با ذات واجب پس باید تمام مفاهیم و ماهیات و وجودات متحد با ذات واجب و عین واجب باشد پس صحیح است که گفته شود بسیط الحقیقه کل الأشیاء اگر اشکال کند که بیشتر مفاهیم مانند حیوانیت و جسمیت مقتضی محدودیت و تناهی است چگونه ممکن است که عین واجب که غیرمحدود و غیرمتناهی است باشد.

ص: ۸۲

گوئیم: اگر متحد با بعضی مفاهیم باشد و با بعضی نباشد محدودیت لازم آید و امّا اگر با تمام مفاهیم متحد باشد محدودیت لازم نیاید، چنانکه اگر مصداق جمیع مفاهیم باشد اشکالی لازم نیاید، چنانکه این کلام در اصل وجود جاری است اگر واجب مصداق بعضی از وجودات باشد و مصداق بعضی دیگر نباشد اشکال محدودیت لازم آید و اگر جامع تمام وجودات و عین آنها باشد اشکالی ندارد.

محشی به کلام استادش ایراد کرد و می گوید:

صدق اکثر مفاهیم مقتضی حدّ خاص از وجود است و اگر از آن حدّ تجاوز کرد مصداق آن مفهوم نخواهد بود، بنابراین، اگر واجب مصداق تمام مفاهیم باشد محدودیت به تمام حدود لازم آید تعالی الواجب عن ذلک علوّاً کبیراً، و امّا ادعای استاد که دلیل دلالت بر این مطلب نماید ممنوع است، لکن آنچه از استاد نقل کردیم از تضاعیف کلمات اسفار ظاهر می شود. چنانکه بر متتبع ظاهر است.

(این مطلب در موارد زیادی از اسفار و بقیه کتبش یافت می شود بحث وجود ذهنی اسفار و بحث زیادی وجود بر ماهیت عین این مدعاست).

سپس اشکالی بر اصل دلیل وارد کرده می گوید:

دلیل بعینه در ماهیات بسیطه جاری است یعنی هر ماهیت بسیطی باید تمام ماهیات باشد؛ زیرا که اگر هر ماهیتی از ماهیات از ماهیت بسیطه سلب شود مرکب از سلب و ایجاب خواهد شد و بسیط نخواهد بود.

لکن ممکن است گفته شود ملازمه در ماهیات ممنوع است؛ زیرا که ممکن است ماهیت مصداق امری باشد و مصداق سلب و ایجاب امر آخر نباشد؛ زیرا که ارتفاع نقیضین از مرتبه از واقع محذوری ندارد به خلاف وجود؛ زیرا که ماهیت از حیث بساطت عبارت از ملاحظه عقل است بدون لحاظ امر دیگر حیی همین لحاظ؛ زیرا که خود این لحاظ نحوی از وجود است.

ص: ۸۳

پس ممکن است که ماهیت در ظرف لحاظ عقل مصداق امری ایجابی یا سلبی نباشد؛ زیرا که ارتفاع نقیضین از ماهیت در مرتبه ماهوی که نیست مگر ماهیت جائز است؛ زیرا که در حقیقت ارتفاع نقیضین نیست به خلاف اجتماع نقیضین در مرتبه؛ زیرا که اجتماع نقیضین در مرتبه اجتماع در واقع است ابداً جائز نیست.

بنابراین، باید فرق بین زیدٌ کاتبٌ و زیدٌ لیس بکاتب نباشد؛ زیرا که موضوع در اوّل واقع است و در دوم مرتبه از واقع است مگر آنکه گفته شود اشکال در صورتی است که سلب جزء موضوع یعنی معدوله باشد، امّا در صورتی که موضوع در هر دو یکی باشد سلب به اعتبار امر عدمی باشد اشکال لازم نیاید لکن این معنی خلاف عقیده آخوند ملاصدرا است؛ زیرا که در اسفار گوید:

موضوع در زیدٌ لیس بکاتب باید مرکب از صورت زید و امر عدمی که به آن جهت سلب شود و در این لحاظ باید قوه و استعداد و امکان شود این بیان با آنچه در جواب گفته شد تنافی دارد.

خلاصه جواب انسان در مرتبه ماهوی انسان است و در این مرتبه سلب انسانیت نمی شود کرد و إلاّ اجتماع نقیضین در مرتبه لازم آید که نفس مرتبه ماهوی است امّا در مرتبه ماهوی انسان نه مصداق حیوان است و نه لاحیوان در این.

ارتفاع نقیضین از مرتبه جائز است، بلکه در حقیقت ارتفاع نقیضین نیست پس اشکال وارد است که باید بین زیدٌ کاتبٌ و زیدٌ لیس بکاتب تناقض نباشد؛ زیرا که موضوع در سلب و ایجاب مختلف است و ان خلاف مختار ماتن نیست.

ص: ۸۴

تا اینجا حاشیه پایان یافت.

لکن حق در جواب در فرق بین ماهیت و وجود این است دلیل در ماهیت جاری نیست؛ زیرا که ماهیت و سلب و ایجاب در آن اعتبار عقل است با قطع نظر از اعتبار نیست مگر وجود حتی اعتبار ماهیت هم مرتبه ای از وجود است.

بنابراین، ماهیت در هیچ مرتبه ماهوی واقعیتی ندارد چگونه دلیل در ماهیت جاری گردد.

لکن مخفی نماند که دلیل بنابر قول به تشکیک یا وحدت اطلاقی که متأخرین توجیه کردند تمام نیست، بلکه منحصر به قول وحدت اطلاق به تمام معنی است که مختار عرفای بزرگ می باشد. در دو قول اوّل مراتب به جهت واقع محفوظ است علیت و معلولیت به اضافه اشراقیه و وجوب و امکان فقری لازمه قول به تشکیک به هر دو معناست پس از اینکه مراتب محفوظ است واجدیت مرتبه واجب مراتب وجودات خاصه و ممکنات را بحده محال است و إلّا ترکیب و کثرت حقیقت لازم آید و آن مستلزم خلف است. خلاصه قول کثرت در وحدت و وحدت در کثرت با قول به تشکیک جمع نشود فقط منحصر به قول وحدت اطلاقی به معنائی است که بیان کردیم بالآخره دلیل بسیط الحقیقه کل الأشیاء در آنچه ظاهر بر وی کلام ملاصدرا است یا توجیهی در وحدت اطلاق به جهت فرار از تشنیعات شد ناتمام است.

برای توضیح مطلب گوئیم: اگر مراتب علیت و معلولیت و وجوب و امکان مانند نم و یم فرض شد (شبنم و دریا) که یم دارای نم بحده الخاص نیست؛ زیرا که اگر قطع نظر از حدّ خاص کردیم نم نیست، بلکه خود یم خواهد بود وگرچه یم نم را به مرتبه کمال داراست و اگر به حدّ خاص واجد باشد خلاف و کثرت واقعی لازم آید.

ص: ۸۵

حاجی در منظومه می فرماید:

افاضت ماننـد نم و یم نیست؛ بلکه مانند ظلّ و فیء است در گذشـته بیان کردیم که این گفته خلاف مذاق ملاصدرا است و اشـکال بر آن وارد است. آری بنـابر قول وحـدت اطلاـق مطلق که متأخرین نسبت به سـفله صوفیه دادنـد پس در اصل مـدعی برهان جاری است؛ زیرا که وجود صـرف است که به وحـدت حقیقی بر تمـام اطوار و تعیّن به تمـام تعینـات اگر تعینی از تعینات از او سـلب شود ترکیب در وجود لازم آید و وجود از مراتب خارج گردد.

علاوه بر اینکه قاعده بسیط الحقیقه کل الأشـیاء بر اساس قوم به تشکیک و احتمال دوّم در وحدت اطلاق مستلزم اشکال است و نیز برهان هم ناتمام است؛ زیرا که برای وجود کثرت حقیقی و معلولات و وجودات خاصه است قصور و نقصان لازمه معلولیت و امکان فقری است چنـانکه در مسائـل قبل از خود ملاصـدرا بازگو کردیم که قصور و نقصان لازمه اصل وجود نیست، بلکه لازمه معلولیت است.

بنابراین، بیان حیثیت سـلب عین حیثیت ایجاب نیست و تعـدد جهت هم در واجب لازم نیایـد جهت و حیثیت وجوب عین جهت نفی امکان است جهت اثبات کمال جهت نفی نقصان و قصور است و این مطلب از مسلّمات فلسفه است در باب اثبات.

صفات مبدء گویند مرجع اثبات صـفات کمال به وجوب و مرجع سـلب صـفات سـلبیه و صـفات جلال به نفی امکان است و مراد از سلب اعـدام همین است بـالجمله بر فرض قبول وجوب و امکان و علت و معلول اثبات وجوب و مرتبه لایتناهی مسـتلزم نفی امکان و نقصان است تصور هر یک مسـتلزم تصور دیگری است پس جهت ایجاب جهت علیت و جهت سلب جهت مسلوبیت، چنانکه جهت سلب علیت از معلول اثبـات معلولیت است و تعـدد جهت در معلول لاـزم نیایـد و امّـا در غیرواجب و ممکنماننـد زیـدٌ کاتبٌ و زیدٌ لیس بکـاتب بـدون تردیـد جهت ایجـاب غیر جهت سـلب است اگر قضـیه فعلیه باشـد جهت ایجاب ثبوت یا انبات وصف و محمول برای موضوع است و جهت سـلب عـدم اتصـاف پس از لحـاظ قوت قبول وصف است و اگر ممکنه باشـد لحاظ قوی قبول وصف و عدم قابلیت قبول وصف است.

ص: ۸۶

مقصود از این تفصیل این است که قاعده محل بحث ما منحصر است به قول به وحدت اطلاقی که وحدت حقیقی و کثرت اعتباری باشد؛ زیرا که در واقع و نفس الأمر کثرتی و غیری نیست که از وجود سلب گردد و فرض غیر و سلب آن ازوجود خلف است؛ زیرا که فرض دوّمی برای وجود محال است تعینات و تجلیات و شئونات نفس وجود است در عین وحدت جامع جمیع تعینات است تعیناتی نیست مگر اعتبار خود وجود و واجب بالآخره غیری نیست تا آنکه سلب صحیح یا باطل باشد.

واضح است به اعتراف پیروان ملاصدرا این قول مستند به سفله صوفیه است و مستلزم تشنیعات زیادی است که جواب ندارد علاوه مخالف ضرورت دین و قرآن و برهان و وجدان است.

در مکاتبات بعضی عرفا متأخرین دیدم در جواب از این تشنیعات نوشته بود که ما از تشنیعات نمی ترسیم اینجا میکده است حمام نیست و عجب از بعضی متأخرین است که قول وحدت اطلاق را به معنای که گفتیم قبول ندارند با وجود اینکه قواعد مختص به این مشرب را پذیرفته و تأیید می کنند.

در صفحات قبل گفتیم که محشی استدلال به آیات و روایاتی می کند: منها (ترجمه) واسع و علیم است، و منها إلّا اینکه او بکل شیء محیط است، و منها او اوّل و آخر و ظاهر و باطن است و جز اینها.

و کلمات از روایات قول ابی عبدالله الحسین(ع) فی دعاء العرفه:

الغیرک من الظهور ما لیس لک. این استشهاد از عجائب است با اینکه هیچ ظهوری در این مدعا ندارد و با هر قول می توان تطبیق و تأویل کرد و حال آنکه خود محشی در مختار ملاصدرا گفت که این مختار خلاف شرایع و ملیین است و کسانی که ظاهر کلام آخوند را گرفته و به مقصودش نرسیدند چون مستلزم تشنیعات بود.

ص: ۸۷

بالجمله تطبیق آیات و روایات با قول به وحدت اطلاق از عجائب است با اینکه صریح آیات و روایات و اتفاق و ضرورت اسلام بر بطلان و کفر این مسلک است وجه حمل بر صحت این است که محشی از استادش نقل می کند و استادش مستفاد از اسفار را نقل کرد.

## اتحاد عاقل و معقول

### اشاره

قوله: ثم انَّ کل صوره ادراکیه سواء کانت معقوله او محسوسه:

بیان مدعا مطابق مشاعر: هر صورت ادراکیه معقول یا محسوس باشد از حیث وجود با آنچه او را ادراک کند متحد است به دلیلی که از جانب الله افاضه شده.

بیان دلیل: هر صورت ادراکی که معقول باشد وجود او و معقولیت آن و حضور آن نزد عاقل یکی است (یعنی هر سه جهت یکی است) بدون اینکه تغایری بین آن سه باشد یعنی ممکن نیست برای صورت عقلیه وجودی فرض شود که آن وجود صورت عقلیه و حاضر نزد عاقل نباشد پس از اینکه این مقدمه ثابت شد (البته پوشیده نیست که این بیان نفس مدعا بود نه مقدمه برهان هنوز ثابت نشده پس گفته فإذا تقرر ذلک معنی ندارد).

پس از تمهید مقدمه ممکن نیست این صورت با عاقلش مبائن باشد یعنی برای صورت معقوله وجودی و برای عاقل او وجودی دیگر باشد، سپس اضافه عاقلیت و معقولیت عارض شود و اگر چنین باشد وجودش بعینها وجود معقولیت نباشد؛ زیرا که در معقولیت محتاج به غیر است.

پس ثابت و محقق شد که صورت معقوله به خودش و تنهائی و قطع نظر از غیر معقول است پس عاقل هم هست چون عاقلیت و معقولیت متضایفین هستند بدون عاقل نخواهد شد چون فرض شد معقولیت با قطع نظر از غیر خودش و معقول بدون عاقل نشود پس ثابت شد که معقول خود عاقل است و مطلوب همین است. چون فرض شده ذاتی که تعقل اشیا معقوله خود را نماید به مقتضای برهان باید متحد با آن ذات عاقله باشد.

ص: ۸۸

این دلیل مشتمل بر مقدماتی است و ناگزیر از توضیح می باشد.

## مقدمه اول:

هر صورت عقلیه ای مجرّد واجب است که معقول بالفعل باشد و هر معقول بالفعل وجود آن عین معقولیت آن است. امّا بیان صغری (هر معقولی باید معقول بالفعل باشد)، اگر معقول بالفعل نبود یا معقولیت آن محال یا جائز است محال بودن باطل؛ زیرا که هر شیء و موجودی قابل تعقل و معقولیت است گرچه بالقوه باشد. امّا جواز که مساوق عدم جواز معقولیت است یا به واسطه نقصان در عاقل است و حال آنکه فرض این است که مفیض صور و مجردات از تمام جهات تامّ است و یا به جهت نقصان در قابل است و فرض شد که صور عقلیه است و آنها مجرّد از ماده است و تغییر از حالی به حالی در او ممکن است پس تعقل او یا محال یا واجب اوّلی باطل دوّمی ثابت است.

و امّا کبری (هر موجودی که معقول بالفعل شد وجودش عین معقولیت اوست)، ظاهر است؛ زیرا که مراد از اتحاد صدق و انتزاع دو مفهوم از یک حقیقت است.

## مقدمه دوّم:

وجود معقولی که عین معقولیت اوست عین وجود نزد عاقل است؛ زیرا که اگر وجودش غیر وجود نزد عاقل باشد برای او وجودی و برای عاقل او وجودی دیگر باشد و اگر چنین شد به نفس خود معقول نخواهد بود و لازم آید که ذاتش غیر معقولیت او باشد و این مستلزم خلف است؛ زیرا که ثابت شد وجود او عین معقولیت اوست پس ثابت شد که معقولیت او عین وجود او نزد عاقل است.

ص: ۸۹

## نتیجه:

### اشاره

پس از آنکه ثابت شد که وجود معقول و معقول بودن او و بودن او نزد عاقل یکی است، گوئیم: اگر معقول متّحد با عاقل نباشد و وجود معقول غیروجود عاقل باشد، لازم آید که اعتبار و لحاظ وجود هر یک بدون دیگری با قطع نظر از دیگری ممکن باشد؛ زیرا که کمترین احکام متبائنین این است و اگر نظر به معقول کردیم با قطع نظر از وجود عاقل در این حال یا معقول است ناچار باید خودش عاقل باشد؛ زیرا که با قطع نظر از غیر فرض شد معقول است معقولیت و عاقلیت متضایفین می باشد. تصور و وجود هر یک بدون دیگری محال است پس متّحد با عاقل است و اگر با قطع نظر از غیر که عاقل است معقول نباشد خلف لازم آید؛ زیرا که ثابت شد وجود صورت معقولیه عین معقولیت اوست پس ثابت می شود که عاقلیت او عین معقولیت او و متّحد با اوست، پس ثابت شد که معقولیت فعلیه معقول و عاقلیت او با قطع نظر از غیر است و اگر متحد نباشد لازم آید برای یک شیء دو وجود باشد یکی معقولیت نظر به وجود خود معقول و دیگر نظر به وجود عاقل.

بیان و توضیحی که ذکر شد خلاصه گفته خود ملاصدرا است که در حاشیه مشاعر از مؤلف نقل شده و مناسب است که عین حاشیه را بیاوریم یا فضلاء کاملاً استدلالی تأمل کنند.

البرهان علی انَّ کل صوره مجرده بالکلیه معقوله بالفعل انَّها لو لم یکن کذلک فلایخلو إمّا ان لم یکن من شأنها ان یفعل بالقوه او کان من شأنها ذلک لا- سبیل إلی الأوّل لأنَّ کل ما حصل فی الوجود فمن شأنه ان یصیر معقولاً و لو بالقوه و علی الثانی ای ما من شأنه ان یصیر معقولاً لابدّ ان یکون معقولاً بالفعل لأنَّ الذی من شأنه ان یعرض له أمر لم یکن حاصلاً له بالعفل امّا لعدم شیء من اسباب وجود ذلک الأمر و امّا یفقد ما هو من جهه الفاعل او لعدم استعداد القابل و الأوّل محال لانَّ الفاعل المفید للتصور العقلیه تام الحقیقه و الذات لایمکن فیه قصور او نقص او عجز و الثانی ایضاً محال فانَّ الصوره المجرّد لیس بها محل و لا ایضاً فیها جهه قبول او قوه تغیر او امکان شیء لم یکن بالفعل لانَّ شیئاً من هذه الأمور لایمکن إلاّ فی عالم الحرکات و التغییرات و المواد و الإستعدادات و قد فرض کون تلک الصور مجرّده و لایتعلق بماده و لا تغیر و لا استحاله و حرکه فثبت انَّ کل صوره مجرّده فانَّ وجودها فی نفسها هو وجودها معقوله بالفعل.

ص: ۹۰

(خوانندگان در نظر داشته باشند که این گفته ملاصدرا عین بیان شیخ در اثبات اینکه هر مجرّد عقل و عاقل و معقول بالفعل است می باشد به زودی بیان خواهد شد).

و كذا يعلم بالحدس الصائب انَّ كل صوره محسوسه فانَّ وجودها هو محسوسيتها و محسوسيتها هو وجودها للجوهر الحاسّ و كل صوره متخيله فوجودها فى نفسها هو وجودها للقوه الحاسّه حتّى لو فرض انسلاخ الصوره المعقوله عن الصوره التى فرضناها انَّها معقوله لم يكن فى نفسها شىء من الأشياء الاخر كأن يكون فى نفسه فلطاً او بحراً او حيواناً و كذا الكلام فى المتخيلات و المحسوسات فإذن وجودها العقليه ليست إلّا ظهورات الأشياء عند التعقل او النفس فيكون وجودها نوراً عقلياً معقولاً لذاته به يكون الماهيات الكونيه معقوله بالفعل و كذا القياس فى الصوره الخياليه و الحسيه فى انَّه نور خيالى او حسّ تخيل به الأشياء او يظهر به الأشياء فتغير تخيله او محسوسه بالفعل فإذا كان الأمر هكذا من كون معقوليه المعقول هو بعينه نحو وجودها للعاقل لا غير و كذا محسوسيه المحسوس هو وجوده بعينها للجوهر الحاسّ فيلزم من ذلك أن يكون عاقل مثل هذا المعقول غير مبائن الذات عن وجوده إذ لو كان للعاقل وجود و للصوره المعقوله التى هى معقوله بالفعل وجود آخر حتى كانا موجودين متبائنين كل منهما منفصل الوجود عن الاخر كما زعمه جماعه يلزم أمر محال فانَّا إذا نظر إلى الصوره العقليه و لاخطناه و قطعنا النظر عن الجوهر العاقل فهل هى فى تلك الملاحظه معقوله كما كانت عليه فى نفسها او غير معقوله فان لم تكن هى فى تلك الحاله معقوله فلم يكن نحو وجودها بعينها معقوله و ان كانت فى تلك الملاحظه اياها و هى التى تكون مع قطع النظر إلى ماسواء من الأشياء المغايره الوجود لها معقوله فهى لا محاله فى تلك الملاحظه عاقله ايضاً إذ المعقوليه لاتنفكُّ عن العاقليه لانَّها من باب المضاف و احد المتضايفين لايوجد معناه بغير معنى صاحبه فوجود واحد بعينه عاقل و معقول فكل صوره مجرده عن الماده فهى معقوله و عاقله معاً من غير مفهوم المعقوليه و إلّا لكانا لفظين مترادفين و امّا كون وجود واحد مصداقاً لمفهومين متغايرين بل المفهومات الكثيره فغير مستنكر لكون ذاته تعالى مع احديته مصداقاً لمعانى اسمائه و صفاته من غير شوب كثره فإذن يلزم انَّه إذا كان للعاقل الواحد معقولات كثيره فليكن وجوده بغينه وجود تلك المعقولات بعينها من غير تعدد و تغاير فى الوجود و على هذا القياس حال اتحاد جوهر الحاسّ لجميع الصور المحسوسه و اتحاد القوه الخياليه لجميع الصور المتخيله و هذا اى كون صور كثيره ادراكيه كانت او خياليه او حسيّه مع تخالفها و تغايرها عين هويته واحده موجوده بوجود واحد عجيب من عجائب اسرار الوجود ......... البرهان القطعى الذى لا مجال لأحد من المقرين لأحكام العقل ان ينكره إلّا ان ينحرف عن هذا المسلك إلى مسلك اخر بجدل و التقليد و نحوه.

ص: ۹۱

توضیح و تحقیق این بحث متوقف بر دو امر است:

امر اول: تجزیه و تفرقه مختار شیخ الرئیس و شیخ اشراق و آخوند ملاصدرا.

امر دوم: اختلاف کیفیت علم الله و مجرّدات و علم نفس. گرچه مفصلًا هر دو امر در مسائل گذشته و مسأله علم مستقل بیان شده و لکن از اشاره به آن لابدیم.

## امر اول:

دانستی که مشرب شیخ اشراق اصالت ماهیت و تخالف ماهیات و اعتباریت وجود است و شیخ قائل به عقول قاهره عالیه و ارباب انواع و انوار الفهبدیه است و غواشق و ظلمات است و شیخ ابن سینا قائل به عقول عشره و انحصار هر عقل به یک فرد و اختلاف عقول و نفوس و افلاک و عناصر و انواع است و اگر فرضاً نسبت قول ذوق التأله به شیخ صحیح باشد در اختلاف و تباین موجودات شکی نیست، و امّا مختار ملاصدرا چنانچه دانستی اصالت و وحدت وجود به وحدت اطلاقی یا به ظنّ متأخرین وحدت تشکیک است.

## امر دوم:

شکی نیست که مسأله علم بر اختلاف مشارب فرق می کند، چنانچه در مسأله علم گفته شده و در اسفار اقولا و استدلالات به طور کامل یاد شده و ما هم در محلّ خود بیان کردیم، باید مراجعه کنند.

پس از اینکه این مقدمه معلوم شد، بدان که محلّ بحث فلاسفه در علم در سه مقام است:

۱. علم واجب به خود و به اشیا مجرّدات و مادیات کلیات و جزئیات؛

۲. علم مجرّدات به خود و غیر؛

۳. علم نفس به خود و به معلومات و اشیا.

ص: ۹۲

دلیل اتحاد عاقل و معقول که ذکر شد بر فرض تمامیت، در علم مجرد به ذات خود است و امّا در علم به غیر بر فرض تمامیت مختارات مستدِلّ است.

## توضیح این برهان:

### اشاره

این برهان برهانی است که شیخ در مقام اثبات اینکه هر مجرّد عقل و عاقل و معقول است اقامه کرده است.

در نمط سوّم اشارات در علم نفس می فرماید:

اشاره انَّک تعلم انَّ کل شیء یعقل شیئاً فانَّه یعقل بالقوه القریبه من الفعل انَّه یعقله و ذلک عقل منه لذاته فکل ما یعقل شیئاً فله ان یعقل ذاته؛

می دانی هر شیء که شیء دیگر را تعقّل کند به قوه نزدیک به فعل تعقّل می کند که آن شیء را تعقّل کرده و همین تعقّل آن شیء است ذات خود را، یعنی اگر تعقّل کرد شیء را تعقّل می کند که او تعقّل کرده آن شیء را و قهراً تعقّل کرده خودش را که او عاقل آن شیء است.

از اینجاست عبارت ملاصدرا:

ثم الموضوع اولا انَّ هیهنا ذاتاً تعقّل الأشیاء المعقوله لها؛

چنین در اول فرض شد که ذاتی هست که تعقّل کند اشیا را که معقولات اوست.

در این عبارت شیخ می خواهد اثبات کند که هر عاقل، معقول است؛ زیرا که در ضمن تعقّل غیر تعقّل می کند که او عاقل شیء تعقّل خود کرده است (عاقل معقول و مدرَک خویش است) و هر معقولی که مجرّد و قائم به ذات خود باشد لا محاله عاقل خود خواهد بود.

بعد می فرماید:

و کلُّ ما یعقل فمن شأن ماهیه ان یقارن معقولاً آخر و لذلک یعقل ایضاً مع غیره و انَّما تعقله العاقله بالمقارنه لامحاله فان کان ما یقوم بذاته فلا مانع له من حقیقته ان یقارن المعنی المعقول، اللهم إلّا ان یکون ممنوه فی الوجود بمقارنه مانعه عن ذلک من ماده او شیئ اخر ان کان فان کانت حقیقه مسلّمه لم یمتنع علیها مقارنه الصوره العقلیه ایاها فکان ذلک لها بالإمکان و ضمن ذلک امکان عقله لذاته.

ص: ۹۳

پس از آنکه اشکالاتی را بیان و دلیل می کند، می فرماید:

تنبیهٌ: انَّک إذا خصلت ما اصلته لک علمت انَّ کلّ شیء ما من شأنه ان یصیر صوره معقوله و هو قائم بذاته فانَّه من شأنه ان یعقل فیلزم من ذلک ان یکون من شأنه ان یعقل ذاته و کلّ ما من شأنه ان یجب له ما من شأنه ان یعقل ذاته فواجب ان یعقل ذاته و هذا و کل ما یکون من هذا القبیل غیر جائز علیه التغیر و التبدیل؛ انتهی ما اردناه.

## خلاصه کلام شیخ:

هر مجرّدی قابل و صلاحیت و امکان دارد که معقول دیگری مقارن او باشد و برای اوست که تعقّل آن قمارن نماید؛ زیرا که در بحث تجرید ثابت شد که علم مجرّد به غیر به حضور معقول نزد اوست و در ضمن تعقّل او غیر را برای اوست که تعقّل کند که او عاقل آن غیر و مقارن است و اگر این امر برای او به امکان ثابت شد واجب است؛ زیرا هرچه برای مجرّد به امکان ثابت شد به نورش باید به جهت مانعی باشد و فرض نبود مانع است؛ زیرا که مجرّد است مانع از طرف ماده و لوازم آن است چون مانعی از طرف فاعل و قابل نیست پس واجب است پس ثابت شد هر معقولی عاقل است.

از این تذکرات واضح شد که اساس برهان برای اثبات اتحاد عقل و عاقل و معقول در مجرّدات است نسبت به ذات خود تعقّل خود را نه نسبت به تعقّل غیر از این جهت امکان مقارنت مجرّد دیگر را مقدمه برای تعقّل عاقل نفس خود را قرار داد و اثبات کرد اتحاد عقل و عاقل و معقول را نسبت به ذات خود عاقل و دلیل قطعی بر آنچه گفتیم این است که در باب تجرید جدیت دارد و اقامه دلیل می کند که اتحاد عاقل و معقول در تعقّل مجرّد غیر را باطل و محال است.

ص: ۹۴

از بیانات گذشته روشن شد که مقدمه اولی که هر صورت عقلیه مجرّده باید معقول بالفعل باشد و هر معقول بالفعل وجودش عین معقولیت است و مقدمه دوم هر معقول بالفعل وجود عین وجود نزد عاقل است مقدمه ای برای اثبات اتحاد عاقل و معقول است. در علم مجرّد به ذات خود و مربوط به برهان تضایف نسبت به اتحاد عاقل و معقول در علم به غیر نیست اثبات اتحاد معلومات بسیار با عالِم در علم نفس به معلومات خود نمی کند و امّا آنچه اضافه شده برای اثبات مدعا گوئیم از لحاظ معقول با قطع نظر از عاقل مقصود چیست؟

اگر مراد این باشد که فرض وجود معقول کنیم و فرض کنیم که موجود دیگری نیست در این فرض امری غیر معقول نیست معقولیت بالفعل مستلزم عاقلیت او نفس خودش را است سؤال از اینکه در این حال معقول غیر هست یا نیست مورد ندارد خلاف فرض است در تعقّل غیر، و اگر مراد عدم لحاظ غیر است مسلّم با عدم لحاظ غیر خود معقول بالفعل معقول و عاقل ذات خود است پس معقولیت او حضور نزد ذات اوست مادامی که مجرّد و معقول بالفعل باشد عاقل بالفعل است و اگر فرض کردیم برای معقول وجودی است و برای عاقل هم وجود مستقلی است، لازم نیاید که وجود معقول غیر معقولیت باشد؛ زیرا که معقولیت او به جهت حضور نزد عاقل که غیر است فقط در صورت عدم لحاظ غیر وجود معقول و معقولیت او و بودن نزد عاقل یکی است نسبت به معقولیت غیر با فرض عدم غیر لحاظ معقولیت نسبت به غیر محال است چگونه متحد با معقول خواهد بود.

ص: ۹۵

دانسته شد که بین علم مجرّد به ذات خود و علم او به غیر، فرق است در اول وجود معقول و معقولیت او و بودن او نزد عاقل که ذات خود اوست متحد است و دوم وجود معقول غیر معقولیت بالفعل اوست، بلکه معقولیت بالفعل او متوقف بر حضور نزد عاقل است که غیر اوست.

و امّا عبارتی که از شیخ نقل کردیم ملاصدرا در آخر استدلال رکن استدلال قرار داده که هر ذاتی که تعقّل غیر نماید به قوه نزدیک به فعل تعقّل کند که ذاتش عاقل معقولات است. ربطی به اتحاد عاقل با معقولات که غیر ذات عاقل اند ندارد مقصود تعقّل عاقل ذات و عاقلیت خود اوست یعنی هر عاقل غیری تعقّل کند خودش را که او عاقل است تعقّل غیر مستلزم تعقّل ذات خود است نه آنکه تعقّل غیر متحد با ذات عاقل است. از بیانات گذشته ظاهر شد که دلیل فقط بر اساس خود آخوند مصدرا است و این مدعا و سایر دعاوی وی ربطی به مبانی فلسفه قوم ندارد.

شاهد بر آنچه گفتیم محشی برای إحکام دلیل می گوید:

وجود اصل هر شیء است و او منشأ شخصیت و مبدء ماهیت است و وجود دارای اشتداد و تضعیف و نقص و کمال است و وجود در اشتداد در بدو ظهور و بروز و طفولیت تا آخر اشتداد باقی است و اتحاد بر سه قسمت است:

اول: آنکه دو وجود برای دو شيء یک وجود بشود. شکی نیست که محال است.

دوم: آنکه دو مفهوم یک مفهوم بشود، هر یک بر دیگری به حمل اولی حمل شود و این نیز محال است.

ص: ۹۶

سوم: موجودی مصداق مفهوم عقلی دیگر گردد پس از آنکه مصداق آن مفهوم نبود، بلکه مصداق مفهوم اوّلی بود و این صدق به جهت استکمال موجود در وجود باشد و این قسم از اتحاد محال نیست، بلکه واقع است مانند صدق مفهوم های بسیاری از جماد و نبات و حیوان در یک شخص انسان و مراد از اتحادی که مستدِلّ گفته این است؛ زیرا که نفس پس از آنکه شیء را تعقّل کرد با آن صورت معقول در وجود متحد می شود یعنی وجود شدید خواهد شد مفهوم دیگری بر او صادق خواهد شد بعد از آنکه صادق نبود پس از اتحاد تعقّل خود عین تعقّل معقولات خواهد بود چنان نیست که معقول صورتی باشد که در نفس حاصل شود مانند سیاهی که بر جسم عارض شود، چنانچه رأی بسیاری از حکماست.

خلاصه ادراک نفس معقولات را بر ترقی و اشتداد نفس است به تعقّل کردن اشیاء و صدق می کند بر او مفهومی که قبلاً صادق نبود و تعقّل به جهت ارتسام صورت در نفس نیست. این خلاصه کلام محشی است. این است مرام صدرا که در مباحث گذشته گفتیم و در آتیه نیز می آید.

بنابراین اساس احتیاج به این تکلّفات و ادعای افاضه برهان مخصوص نداشت در مباحث گذشته ملاصدرا خصوص در مسأله بسیط الحقیقه کلّ الأشیاء واضح شد و نیز معلوم شد که اینها باطل است مخالف برهان و وجدان و قرآن است چنانچه از محشی نقل کردیم.

شیخ بالخصوص اصراری بر ابطال خصوص مسأله اتحاد عاقل و معقول در مواردی دارد از آن جمله در باب حرکات و در بحث از عقل فعال و به خصوص در مورد بحث ما. ما هم مقداری از گفته شیخ را که مربوط به مبحث کنونی است می آوریم.

ص: ۹۷

اشارات نمط هفت، بحث تجرید: گروهی از صدر طلبان چنین گفتند چون جوهر عاقل تعقّل کند صورت عقلیه ای را معقول عین عاقل گردد فرض می کنیم عاقل تعقّل «الف» کرد بنابر قول آنها عاقل عین معقول خود خواهد بود پس از آنکه متحد با معقول شد آیا چنانی است که تعقّل نکرده بود یا آنچه بود باطل شد اگر پس از تعقّل چنان است که بود پس تعقّل کند و نکند مساوی است و اگر شیء از او رفته و باطل شده آیا امری در حال و صفت او باطل شده، یا ذات او باطل شده اگر حالی از او باطل شده پس او مانند باقی استحالات است پس آنچه گویند آن نیست و اگر ذات عاقل باطل شده پس ذاتی و شیء باطل شده و شیء دیگر حادث شده است پس عاقل معقول نگشته و علاوه در این تبدیل و اتحاد مادّه مشترکه لازم است تجرّد مرکب است نه تجرّد بسیط و نیز اگر تعقّل کرد «الف» را سپس تعقّل «ب» نمود آیا چنان است که تعقّل «الف» کرده بود یا آنکه شیء دیگر شد؟ آنچه در اول گفتیم لازم آید.

در فصل بعد می فرماید:

این گروه می گویند: زمانی که نفس تعقّل کرد شیء را تعقّل می کند به جهت اتصال به عقل فعّال و این حق است و می گویند: اتصال این است که خود نفس عین عقل فعّال شود. این گروه دو فرقه شدند، بعضی قائل به تجرید در فعل اند و بعضی یک اتصال می دانند که نفس کامل و عاقل تمام معقولات شده (این دو قول ممکن است با عقیده تشکیک و وحدت اطلاقی تطبیق شود) علاوه بر بطلان این دو قول استحاله گذشته به حال خود باقی است.

ص: ۹۸

پس از این کلام حکایت می کند که مردی به نام فرفوریوس در اتحاد عقل و معقول کتابی نوشته که تمام کلام است. پس از این اتحاد عاقل و معقول را به طور کلی ابطال می کند.

بدان گویند اینکه می گوید شیء به شیء دیگر شود بدون استحاله از حالی به حالی و بدون ترکیب بین دو شیء که ثالثی پیدا شود، بلکه نحوی که شیء بود شیء دیگر شد قولی است خیالی و معقول نیست؛ زیرا که آن دو شیء اگر موجود باشند پس دو تا و از یک دیگر تمیز دارند و اگر یکی موجود و دیگری معدوم اگر معدوم اول باشد پس موجود اول باطل شد شیء دیگری موجود بشود یا نشود آنکه به فرض دوم باشد و اولی شده باشد و اگر هر دو معدوم باشند پس موجود اول دومی نشده آنچه جائز است که گفه شود این است که آب هوا شد به این نحو که موضوع و ماده آبی باقی صورت آب را خلع کرده و صورت هوا را در برگرفته و آنچه از قبیل این باشد. در آخر کلام می فرماید:

پس ظاهر شد که هر شیء که تعقّل می کند برای او ذاتی است ثابت در او صور عقلیه تقرر دارد مانند تقرر شیء در شیء دیگر.

در شفاء در باب علم نفس می فرماید:

آنچه گفته می شود که ذات نفس عین معقولات می شود و برمی گردد معقولات می شود از جمله مطالبی است که نزد من محال است؛ زیرا که نمی فهمم که شیء، شیء دیگر شود و تعقّل نمی کنم که چگونه شیء، شیء دیگر می شود اگر مراد این است که صورتی را خلع کند و صورت دیگری را بپوشد به صورت اولی شیء و به صورت دومی شیء دیگر است پس حقیقت شیء اول شیء دوم نشده، بلکه صورت اول باطل شده امری که به منزله موضوع یا جزء موضوع باشد باقی مانده و اگر چنین نباشد باید تأمل کرد که چگونه است.

ص: ۹۹

اگر شیء، شیء دیگر شد در حال شیء دوم شیء اول موجود است یا معدوم، اگر موجود باشد شیء دوم نیز موجود است یا معدوم اگر موجود است پس هر دو موجودند نه اینکه یک شیء موجود است و اگر معدوم است پس شیء دوم معدوم شده نه اینکه شیء دیگری موجود شده و این معقول نیست و اگر اول معدوم است پس شیء دیگر نشده، بلکه اول معدوم و شیء آخر موجود شده پس نفس چگونه صورت اشیاء خواهد بود.

این کلام و امثال او در جملات شیخ بسیار است که فریاد می کند به بطلان قول به وحدت وجود و تشکیک. خلاصه جواب ملاصدرا از برهان شیخ: (پیروانش کلاً از این جواب تقلید کردند)

این وحدت و اتحاد هیچ یک از اقسامی که شیخ گفته نیست، بلکه اشتداد و حرکت در ذات است و در آنی و حرکتی شیء است و در آن دوم شیء دیگر با اینکه وحدت و تشخص از مبدء تا منتهی باقی است پس مرجع کلام به حرکت در جوهر و اشتداد در وجود شد که شیخ در باب حرکت متعرض شده آن را انکار کرده است.

از آنچه بیان کردیم برای واردین فهیم روشن است که این اصل مترتب بر اصول دیگری است مانند اصالت و وحدت و تشکیک و اشتداد در وجود و اصل مستقلی نیست و دلیل و برهانی مفاض من عند الله تعالی نیست، بلکه مشتمل بر ادعاهایی چند است و مأخذ برهان همان بود که از شیخ نقل کردیم. و الحمد لله اولاً و آخراً.

آخر صفحه ۱۱۷ دفتر

## ادله اصالت ماهیت

### اشاره

ص: ۱۰۰

در مشعر چهارم به عنوان دفع شکوک از اصالت وجود در محجوبین از مشاهده نور وجود و اضواء شمس حقیقت ادله اصالت ماهیت را به عنوان سؤال ذکر کرده و می فرماید:

ظلمات شبهات را بر طرف کردم و عقده ها را گشودم.

ما مطابق مشاعر ادله با شکوک و سؤالات را یک یک متعرض می شویم تا اینکه برای خوانندگان صدق گفته ملاصدرا کاملاً روشن شود و نور وجود و ضوء شمس حقیقت بر ماهیات و اعتباریات و مفاهیم قلوب تجلّی نماید و ظاهر گردد و از راسخین محسوب شود.

## سؤال اول:

اگر وجود در اعیان حاصل باشد، باید موجود باشد پس باید برای وجود، وجود باشد و برای آن وجود، وجودی دیگر إلی غیر النهایه؟

توضیح دلیل: موجود به یک معنی بر تمام اشیا جوهر و عرض واجب و ممکن و غیره حمل شود و معنای موجود «شیء له الوجود» است و اگر وجود حقیقت خارجیه باشد، بدیهی است به همان معنای واحد باید حمل شود و اگر به آن معنی حمل شد باید وجود «شیء له الوجود» باشد و در خود وجود نفس الوجود باشد و فرض شد که موجود در تمام اشیا به یک معنی است.

جواب: آخوند ملاصدرا می فرماید:

اگر مراد از موجود شیء و ذاتی باشد که وجود قائم به او باشد به این معنی ممتنع است؛ زیرا شیء که وجود قائم به او باشد یا ماهیت است یا وجود ماهیت که اعتباری است واقعیت ندارد و قیام وجود هم به نفس وجود محال است، بلکه موجود به این معنی در وجود معدوم است؛ زیرا که وجود شیء که وجود عارض او باشد نیست چنانکه بیاض أبیض نیست یعنی شیء که بیاض عارض او و قائم به او باشد نیست و اتصاف شیء و وجود به نقیض نیست؛ زیرا که نقیض وجود عدم یا لاوجود است معدوم و لاموجود نیست و در تناقض وحدت حمل اشتقاقی یا ......... معتبر است.

ص: ۱۰۱

و اگر از موجود معنـای بسـیط که از او تعبیر به (هست) شود باشـد وجود به این معنی موجود است موجودیت وجود به عین وجود و به امر زائـد از وجود نیست غیر وجود به وجود موجود است و وجود به نفس ذات خود موجود است چنـانکه کون در مکـان و زمان نسبت به خود مکان و زمان به ذات زمان و مکان و نسبت به غیر آنها به زمان و مکان است و همین طور تقدّم و تأخّر در اجزاء زمان به خود اوست و در غیر زمان به زمان است و اتصال اوّلا برای مقدار تعلیمی است و برای غیر او سبب اوست معلولیت برای صور اولا به خود صورت و برای اشیاء خارج سبب صورت علمیه است.

از بیانات گذشـته و توضـیح دلیل روشن است که جواب بر اصول و مختار آخوند ملاصدرا است که وجود اصل و موجود بالذات و ماهیـات اعتبـاری و موجود بالعرض و انتزاع از مراتب وجود است و این مـدعی عین نفی معنای اول و اثبات معنای دوم است موجود اگر امری باشد که وجود قائم به او باشد ممتنع است یعنی ماهیت امری نیست که وجود صـفت عارض یا امر منتزع از ماهیت باشد و این معنی عین بیـان اول است و وجـود قـائم به خـود و غیر وجـود به وجـود است عین معنـای دوم است پس واضـح است که جواب خلاف فرض مسـتدل است فرض مسـتدِل این است که حمـل موجود بر حقـائق مختلفه که از اولیّات و مسـلّمات است به یک معنی حمل شود به همان معنایی که در غیر وجود حمل شود در وجود حمل شود شکی نیست که در غیر وجود شیء است که وجود برای آن ثابت است و اگر در وجود هم به همین طرز باشـد مسـتلزم اشـکال است و اگر به دو معنی حمل شود قطعاً لفط مشترک و معانی متعدده دارد و این هم بالضروره باطل است.

ص: ۱۰۲

این عین اشکالی است که ابن سینا در امکان می کند و می فرماید:

اگر برای امکان حقیقتی غیر ممکن باشد باید برای امکان، امکانی باشد؛ زیرا که بالضروره صفت امکان واجب یا ممتنع نیست پس کاملاً روشن شد که جوا مصادره و مغالطه است.

## سؤال دوم:

اگر وجود اصل باشد لازم آید هر وجودی واجب بالذات باشد؛ زیرا که ثبوت شیء برای خود ضروری است معنای واجب الوجود همین است.

توضیح: فلاسفه در تعریف واجب و ممکن چنین گفته اند: واجب آن است که نفس تصور حقیقت آن کافی در حکم به ضرورت وجود و امتناع عدم باشد و ممکن آن است که به حسب ذات لااقتضاء از عدم و وجود باشد به وجود علت موجود و به عدم آن معدوم است، بنابراین اگر وجود اصل باشد لازم آید که وجود به حسب ذات خود واجب باشد؛ زیرا که وجود به ذات خود لااقتضاء از وجود و عدم باشد غلط و خلف است؛ زیرا که لازم آید وجود نسبت به وجود لااقتضاء و این سلب شیء از نفس است و ثبوت شیء برای خود ضروری است، چنانکه در جواب استدلال گذشته گفتند وجود به نفس خود موجود و مفاهیم به وجود موجودند.

جواب: بین وجوب ذاتی و وجوب ازلی فرق است، وجود واجب بالذات است، امّا وجوب ازلی ندارد؛ زیرا که وجود یک حقیقت تشکیک پذیر یعنی دارای مراتب است مرتبه ضعیف مانند هیولی که أضعف مراتب وجود است و مرتبه لایتناهی از جهت شدّت که مرتبه وجوب ازلی مبدء است، پس فرق وجوب ذاتی و ازلی در سه امر است: تقدّم و تأخّر، نقص و تمام، فقر و غنی؛ وجوب ذاتی مؤخر و ناقص و فقیر، و وجوب ازلی مقدّم و کامل و غنی است.

ص: ۱۰۳

واضح است که جواب اعتراف به اشکال است چنانچه در مواردی تصریح کردند و ما در مباحث گذشته کاملاً توضیح دادیم یعنی امکان و لااقتضائیت در وجود منفی است و به ذات خود واجب است امکان به معنای لااقتضائیت در مفاهیم و ماهیات اعتباریه است که بوی وجود به مشام آنها نرسید، بلکه سراب و پست تر از آن است. برگشت جواب به این است که وجود در اصل حقیقت خود واجب بالذات است امکان در وجود عبارت از مراتب ضعیفه است که متقوم به قوی است اشکالات در تشکیک گذشت و برگذشت مختار و جواب به وحدت اصلاقی است که کلام در آن گذشته.

## سؤال سوم:

اگر بگویند: موجود بر تمام موجودات به یک معنی حمل شود اگر وجود موجود بوده باید وجود، وجود داشته باشد نقل به وجود دوم می شود و بالاخره تسلسل لازم آید.

گوئیم: اختلاف در مصادیق ضروری در اطلاق مفهوم موجود ندارد موجود در همه شیء است که وجود برای آن ثابت باشد در غیر وجود ماهیت است در وجود خود وجود است مثلاً أبیض شیء است که بیاض برای او ثابت و صدق أبیض بر جسم به بیاض و در بیاض به خود بیاض است و در کلمات گذشته ایشان گذشت که صدق أبیض بر بیاض اولی از صدق بر أبیض است، پس از این جواب استشهاد می کنند به سخن شیخ در اطلاق واجب و واحد که گاهی اطلاق می شود بر شیء که واحد و واجب است و گاهی بر خود واحد و واجب اطلاق می شود پس از آن، اشکال بر میر سید شریف می کند که فرموده است: ذات و شیء در مشتق أخذ شده.

ص: ۱۰۴

از بیانات گذشته واضح است که این سخنان غلط اندازی و جواب مطابق مقصود از سؤال نیست اطلاق موجود بر وجود به معنای شیءٌ لـه الوجود غلط است؛ زیرا که بالضروره فرق است بین وجود و موجود، وجود، وجود است موجود نیست اطلاق بایـد به مسامحه و مجاز باشد، لذا مدعا این است که وجود امر انتزاعی عقلی است که از واقعیت شیء انتزاع می شود چون این سؤال و جواب مفصّل گذشته بود خلاصه کردیم.

## سؤال چهارم:

اگر وجود در خارج صفت موجود برای ماهیت باشد باید که ماهیت قابل عروض وجود باشد قابل باید قبل از صفت موجود باشد و لازمه اش اینکه ماهیت قبل از وجود به وجود موجود باشد و این دوری واضح است و در واقع وجود توقف بر وجود دارد.

جواب: تحقق وجود در خارج از شیء که دارای ماهیت است مستلزم نیست که ماهیت قابل وجود قبل از وجود باشد؛ زیرا که اتصاف ماهیت به وجود ارتباطی مانند اتصاف موصوف به صفت نیست، بلکه اتحادی است ماهیت به خود وجود موجود است و تعدد ماهیت و وجود به تحلیل و دقت عقل است.

تفصیل این کلام در بحث زیادی وجود بر ماهیت گذشت خلاصه جواب:

مبتنی بر اصالت و وحدت وجود است و روی این اساس سؤال مورد ندارد و بر واردین در بحث روشن است که دلیل شیخ اشراق چنانکه از عبارتش روشن است بعد از فراغ از اصالت ماهیت است یعنی پس از اینکه اشیا موجودند وجود صفتی در خارج برای ماهیت نیست و جواب به این طور که ماهیت شیء نیست که وجود صفت او باشد، بلکه حقیقت خارجیه وجود و موجود وجود است در واقع بیان مدعاست.

ص: ۱۰۵

## سؤال پنجم:

اگر وجود موجود باشد یا متقدم بر ماهیت یا متأخر با یک دیگر هستند اگر مقدم باشد لازم آید که وجود مستقلاً موجود و صفت مقدم بر موصوف باشد و اگر متأخر باشد لازم آید که ماهیت قبل از وجود موجود باشد، پس وجود بر وجود لازم آید و اگر مع باشد لازم آید که ماهیت و وجود با هم موجود باشند نه اینکه ماهیت موجود به وجود باشد اشکال گذشته برگردد تمام اقسام باطل است.

از این سؤال سخنی را که در سؤال قبل بیان کردیم کاملاً ـ واضح می شود جواب همان جوابی است که مکرر گفته شد که خود مدعاست. می گوید در خارج ماهیتی نیست که متصف به وجود باشد اتصاف ماهیت به وجود امر عقلی است مانند اتصاف شیء به صفات خارجیه مثل اتصاف جسم به بیاض نیست که شقوق سه گانه جاری باشد تقدّم و تأخّر و معیت بین شیء و نفس خود محال است عارضیت وجود بر ماهیت به لحاظ عقل است که ماهیت را مجرّده از وجود لحاظ می کند و اگر از کیفیت عارض و معروض و تفکیک در ذهن سؤال شود می گوئیم: در ذهن تحلیل به اعتبار عقل است در واقع تخلیه و تحلیل عین تحلیه به وجود، وجود است تا آخر کلام که مسأله وجود ذهنی و مسأله زیادی وجود بر ماهیت را تکرار می کند و خلاصه غیر وجود چیزی نیست و بیشتر احکام عقلیه نفیاً واثباتاً اعتبارات عقل است که در هیچ مرتبه واقعیتی ندارد، و بالاخره جواب مربوط به سؤال و معنای گفته مستدِل نیست، بلکه بیان مدعی و مبنای مستشکل است.

ص: ۱۰۶

## سؤال ششم:

موجـودیت وجـود زائـد بر وجـود است؛ زیرا که تصور وجود می کنم شـک در موجودیت او دارم پس وجود عین موجود نیست در موجودیت محتاج به وجود است نقل کلام به وجود مستلزم تسلسل است.

جـواب: آنچه تصـور شـود بـا شـک در موجودیت مفهوم وجود عـام اعتبـاری است مسـلّم موجود نیست حقیقت وجود از مفـاهیم و کلیـات تصـوریه نیست تصـور حقیقت وجـود عین واقعیت و حضـور نزد عاقـل است به حضـور حقیقی اشـراقی پس اگر تصور شود حقیقت وجود نیست آنچه حقیقت وجود است تصوری نیست.

پس از جواب می فرمایـد: این اشـکال و سؤال برای نقض دلیلی که برای زیادی وجود بر ماهیت ذکر شـده خوب است. دلیل: تصور می کنم ماهیتی را مثلاً مثلث و شک در وجود مثلث داریم پس چنانچه وجود زائد بر ماهیت است، زائد بر وجود است بنابر آنچه در جواب گفتیم هر دو اساس منهدم است؛ زیرا که زیادی وجود بر ماهیت یا بر وجود در مقام تصور و مفهوم است ولی در مقام واقع و خارج ماهیت نفس تحقق وجود و وجود نفس تحقق ماهیت است غیر از مفهوم وجود خارجیت و واقعیتی ندارد.

از بیانات گذشـته اشـکال بر این سؤال ظاهر است؛ زیرا که مقصود شـیخ اشـراق از این اسـتدلال این سات که چنانچه مفهوم زائـد بر حقیقت و تحقق مـاهیت است بر حقیقت و ماهیت وجود نیز زائـد است یعنی مفهوم وجود مساوق و همراه تحقق و واقعیت و وجوب نیست، بلکه در موجودیت مانند سائر ماهیات مختاج به امر دیگری است.

جـواب بـه این طرز که اشـکال در مفهـوم وجـود است نه در حقیقت وجـود و حقیقت وجـود عین تحقـق و واقعیت و وجـوب اسـت مصـادره می باشـد و اوّل کلام، بلکه به دلیل سؤال ثابت است که مفهوم اعتباری و انتزاعی است اگر خارجیت داراست بایـد مساوق موجودیت باشد و حال تصور می کنیم شک در موجودیت وجود داریم.

ص: ۱۰۷

## سؤال هفتم:

اگر وجود در اعیان و خارجیت دارا باشد یا جوهر و یا عرض است. مسلّم جوهر نیست؛ زیرا که عارض و صفت ماهیت است و اگر عرض شد باید عرض کیف باشد علاوه بر اشکال گذشته که لزوم تقدّم موضوع بر وجود باشد لازم آید که کیف اعمّ اشیا باشد؛ زیرا که عرض و جوهر مطلق معروض وجودند که کیف است.

جواب: همان بیان اصالت وجود است که مکرر در صفحات قبل بیان کردیم می فرماید: جوهر و کیف و سایر اعراض از احوال و اقسام ماهیت است و از معانی کلیه جنس و فصل و نوع است ذاتی و عرض است وجود حقائق شخصیه خارجیه مشمول کلیت و جوهر و عرض نیست پس بودن وجود جوهر و عرض و کم و کیف یا اعراض دیگر ساقط است گذشت که وجود ماهیت ندارد، پس جنس و فصل و نوع و عرض عام و خاص نیست (تکرار) تا اینکه می گوید:

آنچه اعرضا است مفهوم وجود عام مصدری است حقیقت وجود معروض این اعراض و منقسم به این اقسام نیست آنکه گفته که وجود از اعراض است همان مفهوم عام خارج محمول بر ماهیات است و نیز وجود مخالف با اعراض است؛ زیرا که وجود اعراض عین وجود برای موضوعات آنهاست وجود عین موضوع است وجود عرض در موضوع نیست عرض در تحقق محتاج به موضوع وجود نیازی به موضوع ندارد.

جواب: آیا تکرار مدعا به عبارات مختلفه جواب از ادلّه قوم است حق این بود ملاصدرا این قدر تکلّف نکرده و در تمام کتب یک مطلب را این مقدار مکرر نمی کردند فقط می فرمودند خطی بر منطق و فلسفه ارسطو و افلاطون باید کشید؛ زیرا که اصالت و وحدت و تشکیک و اشتداد و حرکت در جوهر و اتحاد عاقل و معقول مسلّم و ثابت است و امّا حقیقت این وحدت و سائر اصول را غیر از مکاشفین و راسخین در علم نمی فهمند و نمی دانند. حکومت با خوانندگان فهیم و منصف می باشد.

ص: ۱۰۸

## سؤال هشتم:

اگر وجود برای ماهیت موجود باشد ناچار وجود نسبتی به ماهیت دارد نسبت وجود است و البته ثبوت نیست که وجود است وجودی دارد پس باید نسبتی بین آن وجود و نسبت باشد و مستلزم تسلسل است.

جواب: آنچه گذشت کافی در جواب است؛ زیرا که وجود در خارج عین ماهیت است و تعدد در ذهن به اعتبار عقل است پس نسبتی نیست که وجود باشد و برای نسبت نسبتی باشد، بلکه این تعدد اعتبار عقل است واقعیت خارجیه ندارد تسلسل به انقطاع اعتبار منقطع است گویا از تکرار خسته شدند جواب را محوّل بگذشته کرده و با وجود مختصر عبارت گذشته تکرار فرمودند.

## مسأله معاد جسمانی

گرچه مسأله معاد را در معاد القرآن نوشتیم لکن برای اتمام مباحث مشاعر و عرشیه مناسب دیده که اجمالاً بحث کنیم.

## بحث معاد جسمانی مطابق مشاعر

### اشاره

از افتخارات آخوند ملاصدرا اثبات معاد جسمانی است و مدعی است که فهم و درک معاد جسمانی قرآن مجید و اسلام، بلکه مورد اتفاق جمیع ملل منحصر به ایشان است و احدی از حکما و فلاسفه و بزرگان علم نفهمیدند، لذا ما این بحث را مطابق بیان می کنیم تا خوانندگان اشاراتی را که در این نوشته و سایر نوشته ها نمودیم تصدیق کنند.

معاد جسمانی که مورد بحث است مبتنی بر یازده اصل است که در اسفار بیان کردند و تمام اصول عرفان همین یازده اصل است چون سه اصل اول از اصول اولیه تمام معارف صدراست و فراوان بازگو و تکرار شده، لذا در اینجا هفت اصل قرار دارند.

### اصل اول:

می فرماید قوام هر شیء و شخص (موضوع) به صورت اوست نه به ماده و صورت شیء عین ماهیت و تمام حقیقت و مبدء فصل آخر آن شیء است پس شیئت هر شیء به صورت اوست حتی اگر فرض شود که آن صورت از ماده جدا گردد حقیقت آن شیء باقی است جهت احتیاج به ماده قصور بعضی افراد آن حقیقت است که به ذات خود موجود باشد احتیاج به ماده به واسطه قبول ماده حمل لوازم شخصیت و امکان و استعداد و نزدیک شدن به جاعل و مرجح وقت حدوث اوست نسبت ماده به صورت نسبت نقص به تمام است شیء در مرتبه تمام واجب و در مرتبه نقصان ممکن بالقوه است و از همین جهت بعضی قائل به اتحاد ماده و صورت شدند.

ص: ۱۰۹

این اصل (شیئیت شیء به صورت است نه به ماده) در اسفار در مقدمه پنجم ذکر شده مناسب دیدم که این مقدمه را مفصّل متعرض شوم.

شیئیت و حقیقت هر ماهیت مرکبه به صورت او و به ماده او نیست سریر به صورت و شکل سریر است به ماده که چوب و تخته است نسبت ماده در همه اشیاء حامل امکان و انفعالات شیء است و اگر وجود شیء بدون ماده ممکن باشد نبود ماده ضرر به بقاء شیء نرساند نسبت ماده به صورت نسبت نقص به کمال است و فصل آخر هر شیء اوست پس ماهیت نوعیه هر نوعی به صورت و فصل اخیر اوست. بنابراین هر ماهیت مرکبه نوعی که برای او معانی مختلفه جنسی و فصلی می باشد که مقابل و مفاده ماده و صورت است به دو اعتبار لحاظ شود تفصیلی و کثرت اجمالی و وحدت به لحاظ اول تمام معانی جنسی و فصلی باید در تعریف اخذ شود. انسان را اگر بخواهند تعریف کنند باید گفته شود: جسم نامی حساس متحرک بالإراده ناطق، و به لحاظ دوم یک حقیقت است که صورت کمالیه شیء است به این نظر تعریف به اجزاء و معانی جنسی و فصلی شود؛ زیرا که صورت بسیط است اگر تعریف شود تعریف به لوازم شود که عین ملزوم باشد و انتزاع از حقیقت ملزوم شود نه لوازمی که وجود مستقل غیر وجود ملزوم داشته باشد؛ زیرا ثابت شد که صورت کمالیه اشیاء عین وجود است بسیط می باشد و جنس و فصل ندارد و اختلاف به مراتب است. حکما گفته اند: بسائط تعریف نمی شود مگر به لوازم در حقیقت تعریف به حقیقت است؛ زیرا که لوازم عین ملزومات است.

ص: ۱۱۰

این مقدمه بر اساس فلسفه ارسطو مسلّم است، و لیکن برای معاد محل بحث مفید نیست؛ زیرا که مراد از این مقدمه این است که مرکب خارجی از جنس و فصل یعنی ماده و صورت خارجیه در مقابل بسائط دو ماهیت هستند و از حیث هویت و شخصیت در خارج متحدند و نوع در خارج مرکب از مابه الإشتراک که ماده و فصل که مابه الإمتیاز است چنانکه ماده بدون صورت تحقق ندارد. صورت نیز بدون ماده تحقق ندارد. سریریت سریر به صورت است لکن بدون ماده و تخته تحقق ندارد و اگر فرض شود قیام صورت در خارج به خودش می باشد آن حقیقت نوعیه مرکبه از ماده و صورت نخواهد بود شيء مستقل به ذات خود است.

پس بقاء روح مستقلاً پس از مفارقت بدن ربطی به مسأله ما ندارد؛ زیرا که محالّ بحث این است که این انسان شخص این عالم که علاقه خاص با ماده و بدون دارد پس از مفارقت از ماده دو باره علاقه پیدا کند، بقاء روح مجرّد که قبل از تعلق بود مورد بحث مليين نیست، بلی چنانکه غزالی می گوید: ممکن است ماده خاص مدخلیت نداشته باشد فرضاً اگر صورت سریر به ماده دیگر منتقل شود، همان سریر است به شرط اینکه ماده با ماده اول متحد در نوع باشد پس ممکن است معاد در ماده عنصری باشد ولو عین آن ماده نباشد.

توضیح بر مبانی فلسفه ارسطو: موجودات ممکنه در مقابل واجب به جواهر و اعراض قسمت شده و جواهر و اعراض نیز به اقسامی قسمت پذیرند صدق جوهر و عرض بر حقایق آنها صدق عرض است یکی از جواهر جسم است که مرکب از دو جوهر هیولی و ماده صورت و فصل و اختلاف در انواع به صور نوعیه است و شیئیت شيء به صورت و فصل آخر است و انواع متباینات اند و حمل بر یک دیگر نمی شوند و تشخص هر نوعی اگر ذات خود منحصر بفرد است و تعدد نوع به حسب افراد به اعراض است پس اختلاف جواهر و اعراض به ذات آنهاست و اختلاف انواع به فصول است و اختلاف افراد به اعراض است این جای مقدمه بیش است طبق مبانی فلسفه ارسطو و هیچ مربوط به مسأله معاد محل بحث نیست مقصود آخوند ملاصدرا این است: چون نفس در اول حدوث جسمانی و متحرک به حرکت در جوهر تا مرتبه عقل کل و در تمام مراتب متحد با ماده بدنی در مرتبه حِسّ، حِسّ در مرتبه خیال، خیال در مرتبه عقل، عقل می باشد و در مرتبه کمال مشتمل بر تمام مراتب دون است و آنها را دربر دارد و شیئیت نفس در مراتب باقی است مکرر بیان کردیم این مرام متوقف بر اصول زیادی است که عمده آنها که اساس معاد است ناتمام و نادرست می باشد.

ص: ۱۱۱

بالآخره امری که مسلّم کل است نفوس بشر قبل از تعلق به ابدان و نزول به این عالم مجرّد و بعد از تعلق بر نفس فردی خاص و مشخص و معین است تشخص هر نفس از بدو تعلق تا پس از مفارقت از این عالم باقی است و بقاء نفس نیز مورد کلام نیست تمام فلاسفه به بقاء نفس عقیده دارند، گرچه در کیفیت بقاء به حسب اختلاف نفوس در کمال و استکمال اختلاف شده و تفضیل آن را در مسأله تناسخ در معاد قرآن بیان کردیم. بالآخره این مختار متوقف بر اصالت و وحدت اطلاقی وجود است حتی بنابر قول تشکیک هم تمام نیست و ادلّه و براهین بر این اصول گذشت و بالجمله مقصود ما از تکرار مقدمه و توضیح و اشکال این است:

این مقدمه که شیئیت شیء به صورت است و اختلاف انواع به اوست مورد بحث نیست، لکن این اصل مسلّم در فلسفه و به حال معادی که ملاصدرا مدعی است، مفید نیست؛ زیرا که معاد قرآن و مليين این است که انسان در این عالم مشهود که دارای روح و ماده جسمی است و ترکیب بین آن دو ترکیب و علاقه تدبیری است نه آنکه بین آن دو نحوه ترکیب اتحادی یا حقیقت یک حقیقت و یک وجود و موجود باشد چنانکه مدعای آخوند است. بنابراین اساس دو حقیقت و دو موجودند هر یک دارای حقیقتی غیر دیگری است ماده جسمی انسان مرکب از ماده و صورت است ربطی به حقیقت روح مجرّد یا غیرمجرّد ندارد، بلی بنابر اثبات و ثبوت اصل دوم بلکه باقی اصول که در آخر همین اصل نیز گفته شد روح با ماده جسمی متحد شیئیت انسان و نفس، نفس است ماده نیست، بلکه بنابر مختار آخوند در تمام مراحل یک حقیقت است ماده و روحی نیست در هر مرحله روح عین ماده و ماده عین روح است، چنانکه در اصول بعد خواهد آمد پس این مقدمه مدخلیت در معادی که مورد بحث است ندارد و مربوط به او نیست.

ص: ۱۱۲

## اصل دوم:

تشخص هر شیء و موجودی به وجود خاص اوست مجرّد باشد یا مادّی و آنچه نزد فلاسفه از عوارض شخصیه گفته شده امارات و لوازم تشخص است از مقومات تشخص نیست تبدل شخص به شخص دیگر یا صفتی به صفت دیگر جائز است با اینکه حقیقت شخص و تشخص باقی است، چنانچه در زیر مثلاً مبدلات زیادی از اول عمر تا آخر عمر دیده می شود با اینکه زید باقی است.

گرچه این اصل را در مسأله تشخص وجود از مشاعر بحث کردیم لکن به جهت اتمام بحث اینجا نیز اجمالاً متعرض می شویم.

مشهود نزد فلاسفه این است که طبیعی و طبیعت هر نوعی از جهت آنکه یک نوع و یک حقیقت است قابل تعدد و تکثر نیست پس تعداد افراد نوع واحد به امور خارج از طبیعت اوست و آن عبارت از عرض های نُه گانه است پس تعدّد و تکثّر طبیعت به اعراض است، بدیهی است طبیعت انسان یک طبیعت است اگر موجود باشد یکی است و تعدد او را به سبب زمان و مکان و جز آنها است. و امّا تشخص که عبارت از جزئی و فرد بودن طبیعت که عدم صدق بر غیر خود اوست نحوه تحقق و واقعیت آن شیء است، لذا از اصول مسلّمه فلسفه است: «الشیء ما لم یتشخص لم یوجد» بالجمله تعدد یک طبیعت به حسب افراد بدون عوارض ممکن نیست جزئیت و فردیت فرد به نحو تحقق ماهیت و حقیقت است و بعضی از فلاسفه را عقیده این است که ممکن است طبیعت به ذات خود متعدد باشد و اختلاف به تشکیک در بعضی از ماهیات باشد چنانکه شیخ اشراق در حقیقت نور چنین گوید و این تحقیقی خلاف مختار آخوند ملاصدرا است خلاصه مختار صدرا تشخص هر شیء به خود وجود است چون وجود اصل در تحقق است و ماهیات امور اعتباریه است و حقیقت اعراض همان وجود است و مفاهیم آن از مراتب ضعیفه وجود انتزاع شود و گفته های قوم را طبق عقیده خود توجیه و تأویل می کند و استشهاد می کن که هر کس بتواند تصور بقاء خود بدون این عوراض بکند به اینکه فرض اشتداد و قوت در وجود خود بنماید به حدّی که از مقارنات حسیّه و جسمیه مستغنی باشد عقل صرف و مجرّد از ماده و لوازم باشد بشود تمسک می کند به نفوس کامله و مجرّده که پس از استکمال به عالم قدس متصل شود و استشهاد به خلسات بزرگان می نماید.

ص: ۱۱۳

بر واردین در فلسفه مخفی نیست که کلمات و مطالبی را که بازگو کردیم مغالطه و خلط اساس های مختلفه است و مبتنی بر اصالت و وحدت و تشکیک و اشتداد در وجود است با اینکه چنانچه در صفحات گذشته دانسته شد که تمام فلاسفه مخالف با این اساس می باشند.

ثانیاً تمام آنچه نقل کردیم مدعی و دلیل اقامه نشده مگر اینکه اصول گذشته را اصل موضوعی فرض کردند پس این اصل عین اصل آتیه است و استشهاد به مقامات نفس و خلسات بزرگان مربوط به بحث نیست و مورد اتفاق تمام فلاسفه و شرایع است بیانی که نقل کردیم نتیجه معاد فلاسفه است که نفس با کمالات خاصه که در این عالم کسب کرده باقی است و ربط به معاد جسمانی که مورد بحث است ندارد.

## اصل سوم (در بعضی کتب دوم):

می فرماید: موضوع حرکت کمی در نمو و شخص انسان است که متقوم به یک نفس معین و ماده مبهمی است. خلاصه اصل (این اصل با اصل اول به منزله یک قیاس است) صورت قضیه چنین می شود:

حقیقت هر ماهیتی به صورت و فصل آخر اوست و حقیقت انسان نفس ماهیت و ماده مبهمه است و تبدّل ماده مضرّه به شخصیت انسان نیست؛ زیرا که شخصیت نفس به ذات خود و تشخص بدن به نفس است که قوای او ساری در بدن است پس دست زید دست اوست مادامی که نفس زید مقوِّم بدن و قوای ساری در بدن باشد تشخص ماده به نفس و به ماده خاص نیست هر ماده باشد دنیوی یا اخروی ثابت یا مستبدل برزخی باشد مانند عالم خواب یا عالم آخرت یا برزخ لذا اگر کسی در خواب دیده شود او را بعینه دیده است.

ص: ۱۱۴

بر این اصل سه امر متفرع کرده است:

اول: اثبات حرکت در کمّ؛

دوم: حشر جسمانی به ماده اخروی خواهد بود؛

سوم: هر شخص از انسان زمان تجرّد او از بدن و تعلق به بدن یک شخص است تنها بودن او و مرکب بودن و جفت بودن او منافات با وحدت شخصیه مستمره ندارد.

در عرشیه می فرماید:

جائز است یک شخص از وجود قوی و ضعیف باشد و حقیقت جوهریه در جوهر دارای اشتداد و حرکت متصله به خود وحدت اتصالیه است متصل واحد یک اتصال و یک وجود است قول مشاء که گفتند هر مرتبه از أشد و أضعف نوع متصلی است صحیح است، اگر حدّ و حدود بالفعل باشد و در اشتداد حدود به عرض .......... فعلیت ندارد و إلاّ اشکال مشاء لازم آید و آن لزوم انواع غیرمتناهیه بالفعل محصور بین دو طرف یک دیگر وجود شخص متوسط بین حدود معروضه غیرمتناهیه آنچه کاشف از این امر و به آن رفع اشکال شود این است که وجود اصل و ماهیات تبع و اعتباری است وجود که واحد شد ماهیت نیز واحد است حدود و کثرت فرض و اعتباری است بالجمله وجود هر قدر شدید شد از حیث ذات کامله و از جهت جامعیت مفاهیم و معانی جامع تر و از حیث افعال و آثار بیشتر است.

از این مقدمات کاملاً روشن و جای بشهه نیست که این معادی را که در صدد اثبات است مبتنی بر گفتار خود گویند در امر نفس است در بحث نفس مفصل بحث کردیم که عقیده آخوند در نفس خلاف تمام فلسفه هاست و مبتنی بر اصول عرفانی است از آن جمله همین که در این مقدمه به نحو اصل مسلّم اخذ شد اصالت و وحدت و تشکیک و اشتداد وجود چنانچه در مقدمه قبل اشاره کردیم و چون این اصول ناتمام است به خصوص حرکت در جوهر که مفصل در مباحث مشاعر بیان کردیم این معاد جسمانی اساسی ندارد، چنانچه بزودی روشن خواهد شد در حقیقت معاد جسمانی نیست معاد تخییلی است یعنی بقاء تخییلی.

ص: ۱۱۵

## اصل پنجم (مطابق اسفار):

وحدت شخصیه در موجودات به یک نحو و یک قسم نیست پس وحدت شخصیه در جواهر مجرّده غیر وحدت شخصیه در جواهر مادی است در جوهر مادّی اجتماع اوصاف و اعراض متعدده متضاده مانند سواد و بیاض و سعادت و شقاوت و لذت و اسم و علو و سفل و دنیا و آخرت محال است به واسطه ضیق وجود مادّی از قبول امور متضاده امّا جوهر نطقی انسان با وحدت شخصیه جامع جسم و تجرّد و سعادت و شقاوت است گاهی در اعلی علیین است به واسطه تصور امر قدس و گاهی به واسطه تصور امر شهوی در اسفل السافلین است گاهی ملک مقرب و گاهی شیطان مرید است؛ زیرا که ادراک شیء به نیل حقیقت او بلکه به اتحاد با اوست چنانچه رأی جماعتی از عرفاست پس از تأیید مرام به موافقت تمام حکما اسلام مشاء و اشراق و ابی نصر و ابن سینا می گوید از مؤیدات این است که مدرک به جمیع ادراکات و فاعل جمیع افعال در انسان نفس ناطقه است در آن واحد تنزل کند به مرتبه حواس و آلات و اعضاء و ترقی کند تا عقل مستفاد و عقل فعال و این امر به جهت سعی وجود و بسط جوهر و انتشار نور او بلکه به جهت تطوّر ذات او به شئون و اطوار و تجلّی او بر اعضاء و اجزاء و ارواح و تزیین او به زینت اجسام و اشباح است با اینکه خود از انوار و مصداق اسرار است تا آخر کلام که اصول سابقه را به این اصل تأیید می کند.

خلاصه این اصل اتحاد عاقل و معقول و حساس و حسّ و محسوس و خیال و متخیَّل و متخیِّل تشخص به یک نحو واحب شخصی نیست در هر مرتبه از ادراکات متّحد با او بلکه عین اوست.

ص: ۱۱۶

کاملاً واضح است که این اصل عین مدعا در امر نفس است که در اوّل بحث بیان کردند و مکرر در مکرر در تمام کتب بیان شده و مرجع تمام به اصل الأصول که وحدت اطلاقی در وجود باشد می باشد، حتی با عقیده تشکیک هم درست نشود چنانچه عبارات همین جمله صریح بود و کلام در بطلان این قول در مباحث وجود از مشاعر گذشت.

عجب این است با مخالفت این قول با تمام فلسفه و قرآن حتی اعتراف محققین به لزوم شناخت و مخالفت بالشرایع باز ادعای موافقت با تمام نموده و در مواردی به آیات و روایات استشهاد می کند و این جز غلط اندازی و حُبّ تزریق مرام بر اشخاص است؟ و امّا مسأله اتحاد عاقل و معقول مفصل در مباحث گذشته بیان شد.

### اصل چهارم (در مشاعر) ، اصل دهم (در اسفار):

صور و مقادیر چنانچه از فاعل به جهات قابلیات و استعدادات و انفعالات حاصل گردد از جهات فاعلی و حیثیات ادراکی بدون مشارکت و مداخلت مواد عنصریه حاصل شود صور خیالیه از قبیل اشکال بزرگ و اجسام بزرگ تر در افلاک کلیه و بلا عظمیه و صحراهای واسعه از صادرات نفس است؛ زیرا که ثابت شد که این امور قائم به جرم دماغ یا قوای خیال نیست و نیز در عالم مثال منفصل که بعضی قائلند نیست، بلکه از صقع نفس خارج در عالم جسمانی هیولانی است و شکی نیست که موجود در عالم خارج این عالم نیست وگرنه باید هر که حسّ سالم دارد به بیند پس در عالم دیگر غائب از ماست که به عالم غیب نامیده شده، چنانکه این عالم را عالم شهادت گویند و این دو عالم دو جنس ذاتاً و وصفاً با یک دیگر متبائن می باشند چنانکه نتوان سؤال کرد نفس در کجای بدن است نتوان سؤال کرد این عالم کجاست پس هر یک از صور محسوسه و خیاله در عالم خود موجود است و نزد مدرِک خود حضور دارد و بین مدرَکات ظاهریه و باطنیه فرق نیست مگر آنکه به واسطه ضعف وجودش آثار حقیقیه مترتب نشود و ثباتی ندارد و جهت عدم ثبات و عدم ترتب آثار اشتغال نفس است به محسوسات و اگر فرض شود که نفس از اشتغال به افعال سائر قوی تحریک و ادراک دست بردارد و انفعالات حواس ظاهره از او زائل گردد و قوی و فعل او منحصر به صور خیالیه شود هر آینه این صور خیالیه در نهایت قوت خواهد بود و اقوی از محسوسات است تمام قوای نفس ............ خواهد شد در عین وحدت هم قوت باصره فعاله مدرکه و در عین وحدت عین قدرت و ادراک است پس تمام عین ذات نفس است چنانچه در واجب است پس نفس تمام قوی است قوای سه گانه واقع در عالم مختص به اوست و به اعتباری که مدرِک محسوسات است واقع در عالم اجزاء و مواد است که دون عوالم است و به اعتباری که مدرِک مثل خیالیه است در عالم برزخ بین حسّ و عقل است و به اعتبار ادراک معقولات در عالم عقل و عین عالم عقل است که فوق تمام عوالم است و ادراک نفس در هر عالمی از این عوالم شهود است بالنسبه به آن عالم و غیب است نسبت به عالم دیگر پس اهل هر عالمی ادراک موجوداتی که در آن عالم است مشاهده می کند و عالم و موجودات است عالم دیگر را به صور بر سبیل اخبار و حکایت ادراک کند پس شهادت هر عالمی نسبت به عالم آخر غیب است.

ص: ۱۱۷

## اصل ششم:

(در ضمن اصل پنجم اسفار گذشت) در مشاعر می فرماید:

آنچه را که انسان ادراک می کند ادراک عقلی یا حسّی در دنیا یا آخرت منفصل از ذات مدرک و مبائن با هویت او نیست، بلکه مدرک بالذات موجود در ذات مدرک است در غیر او نیست (در عبارت گذشته داشت، بلکه عین اوست) گذشت مدرک حسّی به ادراک بصر صورت خارجیه موجود در مواد هیولانی که موجود در جهات عالم مادّی است نیست، مدرک از آسمان و زمین صورت مجرّده آنها در خارج نیست جهت احتیاج نفس در این ادراکات به مشارکت ماده و وضع در اول تکون حساسیت انسان است که در حسّ بالقوه بود پس احتیاج به ماده و وضع به جهت مدرک بالعرض است که با آلت و شرائط مادّه ادراک شود پس صورت خارجیه قائم به ماده مدرک بالعرض و مماثل با آنچه حاضر در نفس و عین اوست پس از آنکه ادراک به توسط آلت مکرر شد چه بسیار نفس آن صور را مشاهده نماید بدون احتیاج به ماده و مشارکت آن چنانچه در مریض به مرض جسد و دیوانه و خوابیده مشاهده می شود پس مانعی ندارد که نفس در عالم آخرت بعد از مردن جمیع آنچه در این عالم ادراک کرده حسّی یا خیالی بدون مشارکت ماده و احتیاج به آن ادراک کند؛ زیرا که منفصل الذات از مدرک نیست.

گذشت که این مقدمه همان مسأله اتحاد عاقل و معقول و عقل و حسّ و حاسّ و محسوس و خیال متخیَّل و متخیِّل است و پس از موت نفس عین مدرکات خود است و آنها را ایجاد می کند چنانچه در مقدمه قبل بیان شد.

ص: ۱۱۸

## اصل هفتم (در مشاعر):

واضح است که تصورات و اخلاق و ملکات مستبع آثار خارجیه است و این امر بسیار واقع است مانند سرخی شخص خجالت زده و زردی در صورت آدم ترسیده و انتشار آلت دفاع وقت تخیل جماع و انزال منی در نوم و حدوث مرض شدید از توهمات و این امور در مجریات و مشاهدات کافی است ملاحظه شخص غضبناک در حال غضب چه بسیار منجرّ به هلاک و امراض شدیده شود اطباء شرحی وافی در این موضوع بحث کردند.

مخفی نیست که این مقدمه از امور واضحه است و شیخ در اشارات در نمط اسرار الآیات و مقامات العارفین مفصل از آن سخن گفته و متأخرین مطلق چیزی بر آن اضافه نکرده مگر کسانی که مستبصر به علم قرآن و پیشوایان(ع) شدند و خود را رأی کرامات و مقامات مانند اصحاب آن بزرگواران شدند اشاراتی از بزرگان در مباحث و نوشتجات نمودیم.

بالاخره این مقدمات مربوط به معاد محلّ بحث نیست چنانچه به زودی بیان خواهد شد پس از بیان مقدمات می فرماید:

شخص همین انسانی که محسوس ملحوس مرکب از اضداد و ممتزج از اعضاء و اجزاء متکوّن از مواد مُعاد روز معاد است با اینکه در هر آن اجزاء و اعضاء و جواهر و اعراض او حتی قلب و دماغ و روح بخاری که نزدیک ترین جسم طبیعی به ذات اوست و اول منزل از منازل نفس است کرسی ذات اوست و عرش استواء اوست دائم التبدل و استحاله و در حدوث و انقطاع است؛ زیرا که معیار و ملاک در بقاء بدن شخص به وحدت نفس است پس مادامی که نفس زید نفس اوست بدن او هم زید است، چنانکه گفته می شود همین طفل است که پیر شد با اینکه تمام در تبدل و شیء در بدن طفل باقی نیست پس انسان شخص این عالم بعینه مُعاد در عالم معاد است و اضمحلال این بدن ضرر به بدن اخروی ندارد؛ زیرا که بدن دنیوی مرکب از اضداد و اخلاط کثیفه و بدن اخروی برای اهل بهشت نورانی ............ باقی حیّ به ذات خود غیر قابل برای فناء و موت و پیری است یک مقدار کلمات گذشته را تکرار می کند و استشهاد به چند آیه دارد بعد می گوید آنچه گفتم به واسطه اصل اول که شیئیه الشیء بصورته لا بمادّته و اصل دوم که بقاء شیء بشخصه است و با تبدل مادّه و عوارض منافاتی ندارد.

ص: ۱۱۹

بنابراین، اصل آنچه را که انسان در آخرت از انواع نعمت ها وجود و قصور و انهار و اشجار و اضداد آنها از انواع عذاب خارج از ذات نفس و مبائن با نفس نیست، در صور مادیه متخیل است و جای سؤال نیست که عالم آخرت کجاست داخل این عالم یا خارج و بالای مجرد الجهات یا در طبقات سماوات است؛ زیرا که دانستی آن تشأه دیگری و مناسبتی بین آن نشأه و این نشأه نیست و آنچه وارد شده در موضوع عالم آخرت و مکان و خصوصیات آن مراد ظاهر آنها نیست و به حکم اصل پنجم این مطلب ثابت است و به حکم اصل ششم آنچه را که انسان مشتاق به او و اشتها دارد به نفس تصور او نزدش حضور دارد و لذائذ و نعمت ها ب مقدار شهوات است و به حکم اصل هفتم آنچه را در آخرت از خیر و شرّ و بهشت و جهنّم می رسد از باب نیات و اعتقادات و اخلاق است و مبادی این امور خارج از ذات نفس نیست و در اصل سوم دانستی که بعضی از افراد بشر از ملائکه مقربین و بعضی از شیاطین هالکین و بعضی متوجه لذائذ حسیّه هستند و بعضی آمال آنها لذائذ حسیّه و صور خیالیه است تمام شد خلاصه معاد جسمانی آخوند با اصول آن بدون آنکه چیزی از آن الغاء کنیم خلاصه معاد این شد که نفس پس از موت با ملکات و اخلاق و علوم و متصورات مکتسبه خود باقی است و به مقتضای آن امور و تصورات که عین ذات اوست صور خیالیه أقوی از صور خیالیه این عالم ایجاد می کند و خارج از ذات او نسبت همیشه با اوست بر همین اساس فصول زیادی در بهشت و جهنّم و حور و قصور و مار و عقرب و قبر و برزخ و صراط و میزان و غیر آنها از آنچه که قرآن و سنت مقدس ثابت کرده بحث می کند و تمام را با صور خیالیه تصوریه تطبیق می کند.

ص: ۱۲۰

و امّا اصول این اساس به نحو تفضیل از این صفحات و بقیه نوشته های ما روشن شده و گفتیم که فقط راه اثبات آن ادعای شهود و کشف است و با اصول مسلّمه فلسفه و مبانی قرآن و اسلام سازش ندارد و آخرین وصله و نتیجه این اصول و بیانات بقاء نفس است و لذائذ و آلام صور خیالیه خود اوست که عین ذات اوست و منشأ آنها ملکات و اخلاق و تصورات این عالم است.

آیا هیچ منصفی راضی می شود که معاد قرآن را که ۸۰۰ آیه، بلکه زیادتر در قرآن آمده و از ضروریات اسلام بلکه ملیین بشمار می رود حمل بر بقاء نفس کند و لذائذ و آلام را حمل بر لذائذ و آلام خیالی خود نفس نماید آیا بقاء نفس با صور خیالیه مورد بحث ملیین با فلاسفه بوده در بعضی از نوشته جات گویا معاد قرآن باشد از غزالی عین این اساس را در مسأله قبر و برزخ نقل کردیم که یکی از محتملات و توجیهات است از خوانندگان محترم استدعا دارم که با نظر انصاف تأمل کنند این اصول عرفانی و این معاد جای افتخار است خواستم بیشتر از این اشاره کنم اسائه ادب یا موجب توهّم دیگری می شود.

## پاره ای از مباحث عرشیه

### اشاره

مشرق الأول فی تقسیم الموجود و اثبات اول الوجود.

قوله: الموجود حقیقه الوجود او غیرها ... :

خلاصه گفتار: حقیقت وجود موجود است و اگر موجود نباشد ناچار موجود یا ماهیت است یا وجود خاصی ماهیت که حقیقتی ندارد و اعتباری محض است وجود خاص ناقص و تمام شیء مقدم بر شیء است.

ص: ۱۲۱

توضیح: شبهه ای نیست که وجود خاص موجود است وجود خاص عبارت است از حقیقت به مرتبه ای خاص و محدود به حدّ خاص پس وجود خاص مستلزم اصل حقیقت وجود است؛ زیرا که حدّ امر عدمی است و محدود وجود ناقص تقوم به کمال است در تعریف وجود می فرماید: این حقیقت را حدّ نهایتی نقص قوتی امکانی و ماهیت عارض نشود .............. به عموم و خصوص نمی باشد، بلکه وحدت وجود وحدتی است که کنه او مجهول است و نیایند مگر راسخین در علم.

ظاهر است که مقصود بیان اصالت و وحدت وجود و اعتباریت ماهیات است، لذا محشی عرشیه در این مقام می گوید: این مصادره است و بعضی از ادلّه اصالت وجود را ذکر می کند تفصیل این مطلب در مباحث گذشته بیان شده اجمالاً مراد از وحدت یا وحدت تشکیکی است چنانچه از بیشتر گفتار آخوند ظاهر است یا وحدت اطلاقی است که در حقیقت رأی ایشان همین است چنانچه در یکی از مباحث مقصل ثابت کردیم و همین قول مختار اکثر عرفا و صوفیه است در نثر و نظم آنها پر است و نیز عرفا بزرگ را که مدعی کشف و شهودند عقیده همین است و البته این مشرب خلاف فلسفه ارسطو و افلاطون و قرآن و ملیین است به این جهت متأخرین از اهل فلسفه که منتحل به فقاهت هستند این قول را به سفله صوفیه نسبت دادند. به هرحال وحدت اطلاقی به دو منحی تصور و گفته شده:

### اول:

آنکه برای مرتبه وجوب تعالی مرتبه خاص نباشد و تمام مراتب وجودات تطورات و نشئات و تجلیات وجود باشد این مقبول متأخرین نیست و به سفله صوفیه نسبت داده شده است.

ص: ۱۲۲

## دوم:

### اشاره

آنکه برای وجود مرتبه ای بشرط لا و عاری و منزه از تمام مراتب وجودات باشد، چنانکه مشاء در وجوب تعالی گویند و مرتبه بعد از مرتبه واجب وجود منبسط و نفس رحمانی و حق مخلوق به فیض أقدس یا مقدس و امثال این اسامی اختراعی.

مرتبه سوم وجودات خاصه مانند عقل و نفس و ملك و فلك و آسمان و زمین و انسان و حیوان و جز آنها و این وجودات خاصه غیرمتناهیه تطورات وجود منبسط و وجود لابشرط است.

این احتمال در واقع همان قول به تشکیک است و نیز همان اشکالات وارد می شود:

اولاً: خلاف تصریحات عرفاست باید مراجعه شود.

ثانیاً: اگر مراد این باشد که وجود منبسط و لابشرطی قائم به وجود بشرط لا و مرتبه نازله آن وجود است مانند قیام لازم به ملزوم ضوء به مضیئ و وجودات خاصه تعینات و شئون و اطوار وجود منبسط است.

قول سومی است جمع بین قول تشکیک و وحدت اطلاق.

علاوه بر اینکه این احتمال خلاف صریح کلمات است لازم آید که تمام موجودات از مادیات و مجرّدات یک حقیقت باشند هیچ جهت اختلافی در آن نباشد و اختلاف آثار مستند به اختلاف اطوار یا مستند به امور اعتباریه باشد علاوه وجود منبسط لابشرط عین وجودات خاصه و متعینات است و وجود مستقلی به غیر متعینات ندارد و اشکالاتی که بر عقیده وحدت اطلاقی منسوب به سفله صوفیه وارد شود بر این قول نیز لازم آید و این گفته که این وحدت وحدتی است که آن را جز راسخین در علم کس نداند ادعا و حواله به او مجهول است.

ص: ۱۲۳

**تبصره:**

از ضروریات اسلام و قرآن و سنت است که ذات مقدس عزوجل متصف بر صفات کمالیه خاصه به ذات اوست چنانکه شد یک و ضد و انباز ندارد صفات کمالیه او هم مختص به ذات بی مثل اوست.

بنابراین، امر ضروری وحدت وجود به جمیع معانی خلاف ضرورت و وجدان و برهان است تمسک به روایات و آیات با بعضی از خطب مجعوله مانند خطبه البیان خلاف ضرورت است و تأویلات خارج از رویه عقل است چنانچه در محل مناسب مفصل بیان کردیم مثلاً در خطبه مبارکه دارد وحدت ذات مقدس وحدت عددیّه نیست ابداً مربوط به این مقالات نیست، بلکه مقصود این است چنانچه در روایات هم بیان شده که ذات مقدس دومی ندارد غیر از ذات مقدس هر ممکنی، ممکن و جائز است و دوم آن ذات شود محال است.

چون این نکته روشن شد عقیده وحدت اطلاق به هر دو معنی ضرورت است لازم است اوصاف کمالیه ذات مقدس را برای وجود منبسط ثابت کنید، چنانکه گویند اول مظاهر و اسما ...................... است و او نور محمدیه و علویه است و او ظاهر و باطن و اول و آخر و خالق و رازق و قدیم و ازلی است و نیست برای ذات مقدس مگر مرتبه غیب الغیوب نه اسمی نه رسمی چون شناعات و اشکالات لازم آید جمعی خصوصی جمعی از فقهای متأخرین خواستند جمع بین عرفان و قرآن نمایند توجیهات و تأویلاتی در کلمات عرفا و قرآن کردند هیهات شتان بینهما و این دسته خود اهل مکاشفه نیستند، لیک از گفته های آنان خوشش آمده و آنان را تقلید کرده مفتخر به اینکه مقاصد قرآن و عرفا را فهمیدم چه بسیار خوب گفته بعضی از عرفای متأخرین عراق در جواب مراسله بعضی از اصولیین متمایل به فلسفه در توحید وحدت وجود:

ص: ۱۲۴

«ما از تشنیعات نمی ترسیم اینجا میکده است حمام نیست»

بالاخره این دسته از متأخرین خواستند بین مسجد و میکده و حمام جمع کنند چه بسیار دور است. من آنچه شرط بلاغ است با تو می گویم.

## اما تشکیک در وجود:

اشکال اول از ابن سینا است که اختلاف در نفس یک حقیقت و طبیعت محال است یعنی اگر مقتضای یک حقیقت تقدّم و تأخّر و ضعف و شدّت باشد، لازم آید که طبیعت واحده از یک جهت امور متضاده را اقتضا کند و این محال است.

ثانیاً: معنای تشکیک این است که تمام مراتب وجود از هیولی تا معلول اول هر یک قائم به مرتبه فوق باشد قیام صدوری و تمام وجود ربطی، بلکه عین ربط به مبدء است پس در واقع یک شیء است و لازم آید که آثار مختلفه بسیار، بلکه غیرمتناهی به یک حقیقت یا به ماهیت و مفهوم اعتباری یا با عدام مستند باشد و وجدان و برهان تکذیب نماید.

ثالثاً: لازم آید که حوادث مستند به مبدء نباشد؛ زیرا که اضافه اشراقیه یک فعل است ازلاً و ابداً یکی است و تغییر و تبدیلی در او محال است. و نیز اشکالاتی در باب توحید و علم بر این قول وارد است در آن مباحث بیان کردیم.

قوله اراحه شبهه: در این بحث نخست مختار ذوق التأله را بیان می کند سپس ایراداتی وارد کرده و می فرماید:

بعضی گفتند جائز است که مبدء اشتقاق موجود که وجود است او شخص قائم به ذات خود باشد و حقیقت واجب تعالی اوست و وجود غیر او به انتساب به واجب باشد پس مصداق موجود اعمّ از حقیقت واجب و آنچه به او انتساب دارد می باشد و معیار و میزان صدق موجود منشئیت آثار است.

ص: ۱۲۵

عمده اشکالی که بر این موضوع دارند این است که ذات مقدس عین موجود مطلق است که ثابت برای اشیاء است یا غیر ذات مبدء است اول محال است؛ زیرا که مختار آنها این است که این مفهوم عام امر انتزاعی و از معقولات ثانیه است و در خارج مابحذاء ندارد اگر غیر ذات باشد پس موجودی است ربط به واجب و حقیقهً وجود ندارد.

جواب از این اشکال در مباحث اصالت وجود گذشت. مفهوم عام انتزاعی از جهت واحده عام انتزاع شود و لازم نیست که مفهوم انتزاعی مصداق خارجی داشته باشد، بلکه منشأ انتزاع لازم دارد چنانچه در مفاهیم عامه مانند شیء و ماهیت و وجود و ظهور و ثبوت و جز آنها چنانچه مختار شیخ را نقل کردیم موجود بر اشیا به دو اعتبار حمل می شود:

۱. به اعتبار امر عام که از واقعیت و منشئیت آثار شیء انتزاع شود به این معنی بر تمام موجودات واجب و ممکن و غیره حمل شود.

۲. به اعتبار وجود و حقیقت خاصه شیء که مبائن با اشیای دیگر است به این معنی مشترك لفظی است.

بنابراین، مخترا ذوق التألّه این است که این مفهوم اولا از وجود و حقیقت واجب انتزاع شود و ثانیاً به واسطه انتساب اشیا به وجود و منشئیت آثار انتزاع و حمل شود.

آخوند ملاصدرا در اسفار می فرماید:

اگر قائلین به این قول قائل به اصالت وجود بودند قابل توجیه بود.

و سبزواری در منظومه می فرماید:

اشکال بر این تعدد اصل است و اگر وجود اصل و ماهیت اعتباری باشد صحیح است.

ص: ۱۲۶

از اینجا واضح می شود مراد قائلین وجود اعتباری و انتزاعی نیست، بلکه مراد حقیقت وجود است و امر انتزاعی مفهوم موجود است و به این معنی مفهوم انتزاعی بر تمام اقوال حتی وحدت وجود نیز صحیح است پس این اشکال غیر وارد است.

اشکال دوم: می فرماید:

چگونه لفظ مشترک بر واجب و موجودات اطلاق می شود با اینکه معنای مشتق مجهول است.

جواب: کیفیت صحت اطلاق گذشت و این اشکال بر تمام مشارب غیر گفته قرآن وارد است اگر قائل به وحدت اطلاق و تشکیک شدیم حقیقت وجود و وحدت وجود واضح است چگونه اطلاق وجود و واجب و واحد بر حقیقت مجهول الکنه شود اشکال در بحث بداهت مفهوم وجود گذشت مراجعه کنید.

اشکال سوم: می فرماید:

چگونه ممکن است مفهوم مشتق أعرف مفهومات و مبدء أخفی و مجهولات، بلکه ممتنع التصوّر باشد.

جواب: در مباحث پیش بیان شده و خود ملاصدرا در کتبش مکرراً می فرماید:

وجود مساوق وحدت است وحدت وجود مانند وحدات مشهوره متصور نیست، بلکه وحدت وجود کنهش مجهول است معرفت او منحصر به راسخین است.

بنابراین، اساس چگونه مفهو وحدت و واحد و وجود از أوضح مفاهیم و حقیقت آن مجهول است چگونه هرکس الإنسان واحد و السماء واحد، ... واحد را می فهمد، الوجود واحد را نمی فهمد، بلکه ممتنع است که بفهمد.

اشکال چهارم: چگونه ممکن است مفهوم مشتق یک مفهوم باشد و مبدء مشتق مردّد بین ذات مجهول الکنه و اشیاء معلومه باشد و حال آنکه نسبت به مجهول، مجهول است.

جواب: از بیانات گذشته روشن است تکرار نمی کنم.

در پایان می فرماید:

ص: ۱۲۷

وجود حقیقت مشککك است چنانکه مکرر از ایشان نقل کردیم و در اسفار ده اشکال بر این قول وارد می کند. تمام از این قبیل است عمده اشکال بر اساس تمام فلاسفه همان اشکال تعدد اصل است که در منظومه اشاره شده است.

بالآخره اگر کسی معتقد به اساس فلسفه ارسطو باشد، بهترین وجه در مسأله اصالت وجود و جعل همین قول است از این جهت ذوق التأله گفته شد بالآخره اشکالات بر این قول بر اساس فلسفه برهان و عقل خارج از درجه اعتبار است و امّا بر اساس کشف در عهده مکاشفین دروغگو است.

پس از این بحث در عرشیه بحث اتحاد عاقل و معقول است و چون در مشاعر گفته شده تکرار نمی کنیم.

## حرکت در جوهر

### اشاره

قوله: قاعده عرشیه فی حدوث العالم کله حادث زمانی.

یکی از اصول مهمّه ملاصدرا حرکت در جوهر است که در تمام کتب و در همه مسائل مهمّه متذکر اوست و از مفتخراتش بشمار رفته و أغلب مسائل عرفانی متوقف بر آن است. گرچه اصل این اصل در نظم و نثر عرفا مکرر است (از جمادی مُردم و نامی شدم) لکن تحقیق این اصل مستند به ملاصدرا است.

لذا ما این مطلب را مفصّل متعرض می شویم شاید حق مطلب بر خواننده روشن شود.

در اسفار در بحث حرکت از بعضی مکتوبات شیخ الرئیس در جواب سؤال بعضی از شاگردان از امر ثابت در نبات و حیوان نقل می کند ما عین ترجمه کلام شیخ را می آوریم:

امّا شیء ثابت در حیوان شاید أقرب به بیان باشد در اصول مشرقیه در تشکیک و کشف آن خصوص عظیم نمودم اما در نبات بیان مشکل تر است اگر امر ثابتی نباشد تمیز نبات به نوع نخواهد بود پس تمیز بعداً می باشد و چگونه بعد و ممکن است و حال آنکه استمرار نباتی را مقابل نبات دیگر بالقوه غیرمتناهی قسمت است و چگونه عدد غیرمتناهی در زمان محدود و محصور ممکن است متجدد باشد.

ص: ۱۲۸

شاید امر ثابت عنصر باشد، چگونه ممکن است عنصر ثابت باشد و حال آنکه از دیار مقدار کمی بر یک عنصری نیست، بلکه عنصری بر عنصر دیگر به تغذیه وارد گردد.

شاید امر ثابت صورت واحده باشد و برای آن صورت یک ماده و بیشتر جائز باشد چگونه چنین ممکن است و حال آنکه صورت معینه مادّه معینه می خواهد و شاید صورت واحده با ماده واحده تا آخر بقاء شخص باقی باشد، و چگونه چنین ممکن است و حال آنکه اجزاء نامی به یک نسبت متساوی زیاد می شود و هر یک از اجزاء متشابه از آنچه بوده بزرگ تر گردد و قوت نبات در جمیع اجزاء سریان دارد و قوت بعضی اجزاء از بعضی دیگر اولی نیست که او صورت اصلیه باشد.

پس شاید قوت سابق اصل محفوظ باشد، لکن نسبت آن به قوت سابق مانند نسبت دیگری به لاحق است، پس شاید یکی بودن نبات ظنی و گمانی است در حقیقت یک نبات نیست، بلکه هر جزئی که دفعه وارد شود فردی دیگر متصل به فرد اول باشد.

یا شاید جزء اول اصل باشد و از آن اصل جزء دیگر شبیه به جزء اول افاضه شود پس اگر اصل باطل شد وحدت نبات باطل گردد و اما اگر اجزاء لاحق باطل شد اصل باطل نشود.

این احتمال شاید در حیوان یا بیشتر از حیوانات صحیح باشد اما در نبات صحیح نیست؛ زیرا که نبات به اجزائی که هر یک مستقل باشد منقسم نگردد، یا شاید در هر یک از نبات و حیوان اصلی غیر مخلوط با زائد و فروع باشد، و لکن این احتمال خلاف رأی ماست. یا شاید تشابه اجزاء به حسّ باشد و در حقیقت متشابه نباشند و جوهر در حوادث منقسم گردد که رافع و عادم اتصال نباشد و در او مبدء اصلی باشد. یا شاید نبات مطلقاً واحد شخصی نباشد مگر در زمانی که از حرکت بازماند و واقف شود، البته در این هنگام باید واحد شخصی باشد.

ص: ۱۲۹

در آخر کلام می فرماید:

امیدوارم از الله که مخلص به جانب حق پیدا شود و آخر کلام به این عبارت پایان می پذیرد .......................... .

ملاصدرا می فرماید:

از شیخ مطالبه اتمام سؤال شد در جواب فرمود: اگر قادر باشم و معلوم است که شیخ در مسأله متحیر و قادر به حلّ این مشکل نشد.

پس از این می فرماید:

وجه راه حلّ این است که موضوع در این حرکت جسم شخص و متشخص است موضوع حرکت مقدار متشخص نیست مقداری که جسم لازم دارد مقدار مهمّی است از جمله مقدارهایی که از حدّ اول حرکت شروع شود تا آخر حدّ حرکت که توقف نماید چنانکه اطباء در عرض مزاج شخص گویند: پس حرکت و تبدل در خصوصیات و افراد مقادیر واقع است آنچه از اول حرکت تا آخر آن باقی است غیر آن است که متبدل است فصل و وصل عادم اتصال نیست بلی در مقام توهّم و تصور رافع اتصال مقدار به معنای جنسی است که بدون مادّه اخذ شده یا جسمیت به معنای جنسی مقتضی مقدار معین است و امّا از جسمیت نوعیه که متقوِّم به جسمیت و صورت است نوعیت او به صورت معینه محفوظ است و آن صورت مبدء فصل آخر نوع است یا جسمیت مبهمه که به إزاء جنس قریب آن نوع است جنس به طور ابهام فصل به طور تحصّل معتبر است تبدل افراد جنس و مادّه در بقاء موضوع ضرری نمی رساند مادامی که صورت باقی است و آنچه گفتند که انضمام شیء مقداری به شیء مقداری دیگر موجب ابطال مقدار اول است در صورتی است که برای هر یک از آن دو مقدار وجود مستقلی باشد و اگر بالقوه و تدریجی باشد باطل نگردد.

ص: ۱۳۰

خلاصه این تحقیق دقیق که آخوند ملاصدرا به آن متفردند مسأله ای است که ما در این صفحات از بزرگان فلاسفه نقل کردیم و آن این است که شیئیت شیء به صورت است و به ماده نیست جسمیت نوعیت در اجسام به صورت نوعیه جسم نباتی یا جمادی یا حیوانی است تبدّل ماده ضرر به بقاء نوع ندارد مادامی که صورت باقی است این قاعده کلیه فلسفی هیچ یک از مشکلاتی را که شیخ ذکر کردند حلّ نکرد اشکالات شیخ در صورت نباتی است که جهت نوعیت نوع است مراد از ماده اصل که در احتمالات گفتند مراد ماده جنسی نیست پس صورت واحده باقی در نبات با فرض تبدلات در آنچه صورت یا به منزله صورت است چیست؟ همان احتمالات جاری است در فصل متصل به این فصل به عنوان توضیح می گوید:

خلاصه بقاء نوعیت هر نوع به فصل آخر اوست باقی مقوّمات ماهیت از اجناس و فصول که لوازم ماهیت وجود و اجزاء ماهیت است به نحو خاص معتبر نیست پس تبدّل آنها ضرر به بقاء نوع ندارد پس از این بیان مثال هایی از جسمیت مطلقه تا انسان ذکر می کند محصل از این توضیح آن بود که بیان کردیم که شیئیت شیء به فصل اخیر و نوعیت هر نوع به صورت است و به ماده نیست مثل اینکه در انسان جسم مطلق و نامی و حسّاس و محرک بالإراده و نطق مأخوذ است مسلّم اجناس بعیده مانند جسم نامی و فصول قبلی مانند حسّاس به وجود خاص مدخلیت ندارد آنچه میزان در بقاء نوع انسان است نطق است.

از این بیان حلّ اشکالی نشد و عقده ای باز نکرد و قدرت گویند بر حلّ مشکلات ظاهر نشد؛ زیرا که کلام در آن صورت مقدمه و باقیه و ثابته از اول حرکت تا آخر حرکت است و از احتمالات که ذکر شد خارج نیست و تمام محتملات مشکل بود فرضاً جسم و قوه حساسیت و تحرک بالإراده در انسان تبدّل پیدا کرد آیا جهت نطق که صورت و فصل آخر انسان است از اول وجود انسان تا آخر وجود آن به شخصیه باقی یا متبدّل است اگر باقی است با فرض تبدّل و حرکت در انسانیت باقی چیست؟ و اگر متبدّل است با تبدل شخصیت نوع به چه چیز باقی است. بالآخره اگر فرض کنیم تبدّل نبات از اول وجود نوع تا آخر مانند سقف و دعائم باشد و قبول کنیم که تبدل دعائم ضرر به بقاء سقف ندارد کلام در سقف است در صورت تبدّل خود سقف بقاء او به چه هست. خلاصه شیخ خود مؤسس و پایه گذار قاعده است پس چگونه در این مشکلات واقع شده و به این قاعده توجه نداشته این بیانات آخوند برای سرگرمی متعلمین است نکته و حلّ اشکال امر دیگری است می آید.

ص: ۱۳۱

در ذیل بیان گذشته می فرماید:

پس از اینکه این قاعده محکم کردی دانستی که در جواهر عالم کون که جمله عالم اجسام است تغیّر ..................... پس از بقاء اصل که به منزله عمود است جائز می باشد و آن اصل مانند فصل اخیر در طبایع مرکبه است پس از تکرار زیادی می گوید:

پس مبدء فصل اخیر در نوع کامل انسان مثلاً- کمالی است جامع کمالات مادون و هر کمالی که در انواع مادون موجود است در انسان کامل به طور جمع موجود است و تمام و کمال شیء مشتمل بر شیء و هر زائد بر اوست.

از خوانندگان سؤال می کنم آیا بیان رفع اشکالات شیخ کردم قاعده کلیه گذشته ملازم با اثبات حرکت در جوهر شد؟

بلکه این بیان متوقف بر این است که ماهیات مفاهیم اعتباری عقلی باشد و اصل در تحقق وجود بوده و او نیز یک حقیقت باشد اشتداد پذیر و هر مرتبه فوق مشتمل بر مادون و زیادی باشد پس عین بیان مدعی شد با این بیان که دانستی در فصل متصل می گوید:

فی هدم ما ذکره الشیخ و غیره من ان التصور الجوهریه لایکون حدوثها بالحرکه.

تا اینکه می گوید چون ما حرکت ذاتیه را در تمام طابع جسمانیه محکم کردیم برای هر طبیعتی فلکی یا عنصری جوهر عقلی ثابتی است به منزله اصل و جوهری است متبدّل و نسبت این جواهر عقلیه به طبایع جسمانیه مانند نسبت تمام به نقص و اصل به فرع است و أقرب إلینا فی کل قریب و آن جوهر عقلیه به منزله اضواء و أشعه است برای نور واجب؛ زیرا که آن اضواء و أشعه صور علمیه الله است و برای آنها وجودات مستقله نیست و وجود فی نفسه ندارند و آنها وجودات متعلقه الذات به الله باشند مانند صور علمیه نفس که قائم به نفس است.

ص: ۱۳۲

برای خوانندگان پس از بیانات گذشته واضح و روشن است که این نباتات و گفتار ظهور تام در وحدت اطلاقی تام دارد و مبان مدعی است و در واقع می توان گفت مربوط به مسأله نیست لکن مربوط به نکته ای است در معنای حرکت در جوهر خواهد آمد عبارت اینجا را فراموش نکنید.

چون دانستی که این بیان دلیلی نداشت به جهت خالی نبودن عریضه استشهاد به موافقت حکما می کند که گفتند وجود حاسّ عین محسوس و معقول عین عقل است. عجب این است که شیخ با اتحاد عاقل و معقول به کلی مخالف است و فلسفه مشاء و اشراق برخلاف این اساس است از بعضی از اتباع مشاعر نقل می کند و از جمله ............... شمرده أعجب از این آنکه خود آخوند ملاصدرا کلمات شیخ را به عنوان مخالف نقل کرده و اشکال می کند و ما در مسأله اتحا عاقل و معقول مفصّل ذکر کردیم و نیز آنچه مناسب مسأله حرکت در جوهر است نقل می کنیم.

شیخ در اشارات و شفا در بحث نفس و ادراک و قوای ادراکیه نفس بحث مفصّلی دارد و خلاصه و نتیجه مختار شیخ این است که مدرکات به ادراک قوای ظاهره و باطنه حسّیه به ارتسام صور در قوای جسمی است که در دماغ است و ادراکات عقلی به اتصال به عقل فعّال و ارتسام صور معقوله در نفس است و چون این مطلب در نهایت غموض است در بعضی از کتب تشکیک کرده و می گوید:

اگر مدرکات صور حسّیه و خیالیه جسم و جسمانی باشد یعنی به حصول صور در جسم و جسمانی باشد آن جسم که محلّ صور است، آیا به رسیدن غذا قابل تفرق و تحوّل است یا نیست؟ دوم باطل است؛ زیرا که اجسام در معرض انحلال و زیادی است اگر گفته شود طبیعت اصل را حفظ کرده و آنچه بر اصل زیاد گردد زیادی است که در اصل مدخلیت ندارد و معد برای تحلیل است. گوئیم زائد بر اصل متحد با اصل است یا متحد نیست؟ اگر متحد نباشد صورت یا در اصل و زائد است یا در اصل تنها است تمام اقسام باطل است؛ زیرا که اگر در هر دو باشد لازم آید که تحلیل زائد صورت نفص پیدا کند یعنی یک مقدار از صورت ادراک شود و اگر در زائد باشد تحلیل زائد صورت محو گردد و در ادراک دوم باید سبب و کسب جدید باشد و اگر در اصل باقی باشد لازم آید که صور بسیار بیشمار در یک جزء غیر قابل تقسیم باشد. علاوه که قوای جسمی در تحوّل است و اگر زائد با اصل متحد گردد حکم زائد و اصل در تحلیل و تحوّل یکسان است باشد.

ص: ۱۳۳

پس ظاهر شد که محلّ تخیّلات و متذکرات جسم باشد متفرق و متحلل خواهد شد و پس از تحوّل صورت باقی نخواهد ماند صورت دیگر اگر مشابه صورت اول پیدا شود احتیاج به سبب جدید یا ردّ حال صورت جدید حال صورت اول است و اگر صورت جدیدی پیدا نشود حفظی و ذکری و تخیلی نخواهد بالضروره چنین نخواهد بود پس حفظ و ذکر صور محسوسه و متخیله جسمی نیست، بلکه صور در نفس است و به تکرار ملکه برگرداندن می باشد هر گاه بخواهد از مبادی مفارقه برگرداند مانند صور معقوله هر وقت محو شود برای نفس ملکه اتصال به عقل فعّال ...................... است و لکن این فرض مشکل است چگونه این اشباح خیالیه در نفس مرتسم شود و محو گردد و هر وقت بخواهد دو باره مرتسم گردد.

از کلام شیخ ما بزرگی او در فلسفه ظاهر می شود در امر نفس و ادراکات متحیّر است و با ذکر تمام احتمالات حرکت جوهر و اشتداد را در امر نفس احتمال نداده، بلکه صریحاً چنانچه در گذشته نقل کردیم با شدّت انکار و ردّ کرده.

صدرا در سفر نفس اسفار می گوید:

شیخ این سخن را بر سبیل تشکیک ذکر کرده؛ زیرا که با زیادی از اصول شیخ مخالف است از آن جمله اینکه ادراک باید به صورت مغایر با نفس و انطباع باشد اگر نفس مدرِک صور ادراکیه باشد باید محلّ مقدار باشد و اصل دیگر آنکه ممکن نیست که یک شیء هم مجرّد و هم مادّی باشد و هم عاقل و هم حسّاس باشد.

و امّا بیان شیخ:

ما معتقدیم زیرا که اصولی نزد ایشان ثابت است که مخالف اصول شیخ است مثل اینکه وجود اصل و ماهیت اعتباری است وجود قابل شدّت و ضعف است و حرکت در جوهر و تجدّد طبیعت جائز است و عاقل متحد با معقول است نفس پس از اینکه با حسّ متحد شد با عقل متحد گردد و همین طور در بسیاری از اصول که شیخ مخالف است.

ص: ۱۳۴

به صدرا باید گفت:

اولاً: تشکیک شیخ ربطی به گفته شما ندارد بر فرض صحیح نبودن جسمانی بودن صور حسیه و خیالیه مختار انطباع است، نه اتحاد که عقیده شماست.

ثانیاً: با این تصریحات شما به مخالفت شیخ در اصول مختار چگونه در بسیاری از موارد به کلمات شیخ و ارسطو برای مقصد خود استشهاد می فرمائید.

ثالثاً: اشکالات در مسأله ادراک معلوم شد که حرکت جوهر را در این مسأله نیز باطل می داند.

پس از آنکه مختار شیخ را در امر نفس و مدرکات آن به نحو اجمال در بحث و مفصّل در مباحث گذشته دانستی به مناسبت بحث عقیده صدرا را در نفس بیان می کنیم تا کاملاً مخالفت روشن شود.

مختار آخوند ملاصدرا مطابق با عرشیه می آوریم، گرچه این مطلب را در تمام نوشته هایش گفته و زیاد تکرار کرده است. می فرماید:

برای نفس از اول تکوّن تا آخر غایات او درجات و مقامات و نَشَئات ذاتیه و درجات وجودیه بسیاری است و او در اول نشأه تعلقیه جوهر جسمانی است سپس تدریجاً و درجه به درجه در اشتداد است و متطوّر به اطوار مختلفه در خلقت است تا برسد به حدی که قائم به ذات خود باشد تا اینکه از این منفصل و به عالم آخرت متصل گردد (یعنی عالم تجرّد خیالی) پس بر مبدء خود برگردد پس جسمانیه الحدوث و روحانیه البقاء است (ثانیاً تکرار می کند) اول مرتبه تکوّن و نشأت قوت جسمانی است بعد صورت طبیعی بعد نفس حسّاس به مراتب حساسیّت که دارد بعد مصوره بعد مفکره بعد ذاکره بعد ناطقه است پس از این مراتب برای نفس عقلی عملی بعد نظری حاصل می شود به درجات از عقل بالقوه تا اینکه عقل بالفعل و عقل فعّال شود و در این هنگام روح امر است که مضاف به الله است (معنای اضافه به الله در صفحات قبل بیان شد) و در قاعده بعد توضیح و تکرار بیشتری دادند می فرماید:

ص: ۱۳۵

اول امری که از روایح عالم غیب و نسیم های ملکوتی در حاجب روح پیدا شود از قوای نفسانیه قوت لمس است و آن در تمام حیوانات است به واسطه روح نجاری در تمام اعضای بدن سرایت دارد.

تا اینکه می گوید:

مدرکات حسّی پنجگانه چنانچه در لمس بیان شد مثل غیبیه نوریه هستند که در عالم آخر موجودند کیفیات محسوسه بالعرض نیستند تا اینکه استدلال می کند حالّ در شیء که عین وجود محلش هست ممکن نیست که از دو عالم باشد مدرِک و مدرَک یک نحو است حرارتی که اولاً و بالذات لمس شود حرارت در جسم مجاور عضو لمس کننده نیست و نه آن حرارتی است که در جسم لمس کنند هست، بلکه صورتی غایب از این عالم است که حاصل در نفس است (یعنی صورت خیالیه که عین نفس است) که به قوای لامسه ادراک کند تمام محسوسات و بالاتر از محسوسات بر این قیاس است.

این اشکال در صورتی است که مناسبتی بین حالّ و محلّ نباشد و مدرِک محلّ باشد، ولی اگر فرض شود چنانچه مختار شیخ است تناسب باشد مانند انطباع در صور در مرآت است برای ادراک نفس مجرّد باشد اشکالی لازم نیاید اشکال بر فرض مدعاست که مدرِک و مدرَک خود نفس باشد.

در اسفار در مسأله ابصار پس از نقل اقوال سه گانه طبیعیان ریاضیان و شیخ اشراق می گوید مختار ما غیر از هر سه قول است حقیقت ابصار این است که نفس به قدرت الله صور محسوسه را از عالم ملکوت مجرّده ایجاد کند و نزد نفس حضور و قائم به اوست به قیام صدوری قیام فعل به فاعل مانند قیام قابل به مقبول نیست این مطلب بر برهان اتحاد عاقل و معقول ثابت است و آن برهان در جمیع انواع ادراکات جریان دارد پس از این بیان مختار شیخ اشراق و دیگران را نقل کرده اشکال می کند طالبین رجوع کنند.

ص: ۱۳۶

خلاصه مختار آخوند ملاصدرا این شد که ماده و صورت نوعیه هر نوع متحدند و دائماً در تبدّل و تحوّل و بقاء نوع به بقاء صورت است گرچه ماده همیشه در تبدّل باشد از گفته های پیش روشن شد که اشکالات شیخ به این بیانات غیر مخلّ است ناچار به نکته اخیره که در پیش اشاره کردیم تصریح می کند که بقاء شخصیت هر نوعی از اوّل حرکت تا آخر حرکت به مفارق است و حقیقت آن از أشعه و أضواء حق قائم حق و وجود مستقل ندارد و نسبت آن با ماده نسبت تمام به نقص است.

پس واضح شد که اشکال شیخ در حرکت که باقی در احوال لازم است که شخصیت شخص به او باقی باشد حلّ نشد منتهی به وحدت و مفارق شد شیئیت شيء به صورت است یعنی به مفارق و عقل است.

علاوه بر اینکه بنابر مختار صدرا عقل که صورت و فصل اخیر انسان است واحد شخص نیست محلّ کلام در وحدت مفارق نیست و جهت وحدت و اتحاد با ماده ممکن مگر قول وحدت اطلاقی چنانچه خواهد آمد.

در یک فصل می گوید فی استیناف برهان آخر علی الحرکه فی الجوهر. خلاصه برهان:

طبیعت موجود در جسم به ذات خود در جسمی که حالّ در اوست بدون واسطه ماده فاعل نتوان بود؛ زیرا که لازم آید فعلش بدون احتیاج به ماده باشد و اگر در فعل محتاجب به ماده نبود مجرّد مادّی نخواهد بود، پس مستلزم خلف است؛ زیرا که فرض شد که مادّی است فعلش به واسطه ماده باید باشد ملازمه واضح است؛ زیرا که طبایع و قوای طبیعیه بدون مشارکت جسم و ماده فعل ندارد فعل عبارت از ایجاد است و ایجاد متوقف بر وجود و وجودش تقوّم به ماده دارد پس چگونه فعلش بدون ماده ممکن است به تعبیر دیگر فصل طبایع و قوای طبیعیه متوقف به ماده و وضع است چگونه در ماده و وضع بدون واسطه ماده و وضع دارای فعل است لازم آید که قبل از وضع و ماده دارای وضع و ماده باشد و اگر در فعل احتیاج به ماده نداشته باشد در وجود نیز مستغنی از ماده است و اگر در وجود بی نیاز از ماده باشد مجرّد است مادی نیست.

ص: ۱۳۷

چون این مقـدمه معلوم شد نتیجه ظاهر می شود هر صـفتی از صـفات که لازم طبیعت شد باید ذاتی طبیعت باشد و احتیاج به جعل و تأثیر از طبیعت نباشـد؛ زیرا که از مقدمه ظاهر شد که طبیعت نتواند در جسـمی که حالّ در اوست فعل و تأثیری داشـته باشد یکی از صفات و آثار لازم طبیعت حرکت است پس بایـد طبیعت و حرکت با یک دیگر موجود باشـند پس لازم است که طبیعت در ذاتش متحرک باشد (وگرنه لازم آید که طبیعت در حرکت مؤثر باشد) بلکه حرکت نفس تجدد و حدوث است بلکه تمام حالات طبیعت از اعراض به حـدوث و تجـدد طبیعت است و این قاعـده در تمام اجسام و اوضاع حتی حرکت و تجـدد اوضاع فلکی تجـدد جسم و طبیعت فلک است.

از این برهان دو مقدمه استفاده می شود:

**اول:**

آنکه حالات و اوصاف و اعراض طبیعت باید ذاتی و منتهی به ذاتی طبیعت باشد.

**دوم:**

آنکه ذاتی طبیعت بایـد عین طبیعت باشـد چون حرکت ذاتی طبیعت است بایـد خود طبیعت باشـد پس خود طبیعت دائماً متجـدد و متحرک و حادث است.

مقدمه اول همان قاعده کلیه فلسفیه است که کل ما بالعرض لابدّ ان ینتهی إلی ما بالذات، امّا مقدمه دوم که باید خود ذات و طبیعت باشـد مـدعای حرف است و متوقف بر این است که جعـل و مجعول و علیت و معولی نباشـد، بلکه فعـل عین فاعـل و تطوّرات فـاعل باشـد حتی بنابر تشـکیک فهلویین فعل مرتبه نازله فاعل قیام به فاعل دارد قیام صدوری چون عین فاعل نیست اثر فعل غیر اثر فاعل و از این جهت که اختلاف آثار مستند به مراتب و حدود است.

ص: ۱۳۸

توضیح در فصل بعد است؛ زیرا عنوان: برهان آخر مشرقی: می فرماید:

تشخص هر شیء به خود وجود آن شیء است و برای هر شخص از وجود عوارض ذاتیه ای است که ممتنع الإنفکاک از آن وجود است نسبت آن عوارض به شخص نسبت فصول اشتقاقیه به انواع است (مانند ناطقیت نسبت به انسان یعنی امور انتزاعیه است) و آن عوارض نزد حکما مشخصات است و نزد ما علامات و امارات تشخص است فصول اشتقاقیه مفاهیم و عناوین فصل حقیقت است و آن نحوه وجود بسیط شیء است (یعنی از نحوه وجود شیء انتزاع گردد) و لوازم و تشخصات نحوه وجود شیء است و ماهیت ندارد و آن عوارض منبعث از نحوه وجود شیء است (این عبارت تکرار است) مانند ضوء از مضیء و حرارت از نار.

پس از اینکه این امر ثابت شد (یعنی تشخص هر شیء به خود وجود است و محمولات تماماً امور اعتباری و انتزاعی از مراتب وجودند) گوئیم: مشخصات هر وجود جسمانی شخص تمام یا ناقص مانند زمان، مکان، وضع و أین متبدلند و تبدل آن مشخصات تابع وجود است که ملزوم آن مشخصات و آن مشخصات لوازم ذاتی لاینفک آن وجود است، بلکه به وجهی عین آن وجود است؛ زیرا که بر هر طبیعت جسمانی جوهر جسمانی متصل دارای کمّ، وضع، زمانی و مکانی به حمل اولی ذاتی حمل شود پس تبدّل آن مشخصات تبدّل وجود است حرکت در جوهر این است.

خلاصه برهان:

تشخص هر شیء نحو خاص و طور خاصی از وجود است محمولات کلاًّ و طراً مفاهیم اعتباریه و انتزاعیه و حمل بر موضوعات شود بالعرض و به تبع وجود و ما بالذات وجود است و این محمولات بالضروره متبدل و متغیر و متحول اند تحوّل بالعرض منتهی به تحول ما بالذات که وجود است می شود پس تحول و حرکت در وجود است و حرکت در جوهر این است.

ص: ۱۳۹

این برهـان را در بحث اصـالت وجود از بـدایع نقـل کردیم طالبین رجوع کننـد از خواننـدگان محترم اگر متوجه برهان و مقـدماتش شدند سؤال می شود.

آیا این برهان مشرقی بر حرکت در جوهر محلّ اختلاف فلاسـفه است؟ آیا این مـدعا و دلیل گذشـته بر اصالت و اشـتداد در وجود نیست؟ آری زیادی این بیان این است که این مفاهیم و محمولات در تبدلنـد چون اعتباری و انتزاعی هسـتند منشأ انتزاع وجود اسـت پس باید ما بالذات و منشأ متحوِّل باشد.

خلاصه انکار فلاسـفه و شدّت انکار شـیخ حرکت جوهر را بر اساس عرفان و .................... نیست مؤسـس بر اساس برهان و منطق است و اشکالات به این گفته ها حلّ نشود.

در فصـل متصل به این فصل زیر عنوان «فی هـدم ما ذکر الشـیخ» اسـتدلال شـیخ بر ابطال حرکت در جوهر را نقل می کنـد و ردّ می کند ما مطالب را خلاصه کرده بیان می کنیم.

حاصل کلام شـیخ صورت قبول اشـتداد نکند و هرچه قبول اشتداد نکند حدوثش دفعی است؛ زیرا که اگر صورت قبول اشتداد کند یا نوع و نوعیت آن در وسط اشـتداد باقی است یا باقی نیست اگر باقی باشـد پس تبـدل و تحوّل در عوارض آن صورت است و اگر بـاقی نباشـد پس عـدم صورتی و حودث صورت دیگر است پس حلول صورتی پی از عـدم صورتی یـا در آن یـافت می شود یا در زیادتر از آن اگر در زیادتر از آن یافت شود لازم آید سکون و عدم حرکت و اگر در آن یافت نشود تالی آنات لازم آید.

صدرا می گوید:

این دلیل منحلّ به دو جهت است:

ص: ۱۴۰

۱. لزوم تتالی آنات؛ ۲. عدم بقاء موضوع در حرکت.

جهت اولی بر حرکت در کیف و اعراض دیگر نقض شود خلاصه جهت این است، چون صورت اولیه باقی نیست اگر باقی باشد تحوّل در اعراض است حرکت به تعاقب در صور است که وجود هر یک در آن باشد پس تتالی آنات لازم آید و عدم هر صورتی موجب عدم ذات است پس هر یک از آن ذوات در یک زمان باقی نماند پس باقی فی الأحوال نباشد پس حرکت نخواهد بود.

جواب گوید: این بیان به کون و فساد تعقل شود (یعنی بیان اول) و امّا عدم صورت که موجب عدم ذات است اگر مراد این است که عدم صورت موجب عدم جمله است که حاصل از صورت و محلّ است حق است لکن متحرِّک این جمله نیست، بلکه ماده و صورت و یکی از صور است چنانکه در کم موضوع و محلّ و کم مبهم است و اگر مراد این است که عدم صورت موجب عدم ماده است چنین نیست؛ زیرا که حدوث ماده پس از عدم او لازم آید لازم آید که حدوث ماده های غیرمتناهیه از عدم دفعی یا تدریجی جائز باشد و اگر باقی و ........ نباشد لازم آید که صورت حادث از محلّ بی نیاز باشد و اگر امری محفوظ و باقی باشد عدم صورت موجب عدم او نخواهد بود.

از شیخ عجب است در تلازم هیولی و صورت گوید تبدّل صورت ضرر به بقاء شخص ماده ندارد؛ زیرا که تشخص ماده به تشخص صورت نیست، بلکه باقی به نوع صورت پس اگر چنین شد حرکت در صورت موجب عدم ماده نمی شود، بلکه حق این است که ماده باقی و صورت هم به نحو تجدد اتصالی که منافی با شخص نیست باقی می باشد چنانکه در حرکت توسطیه گفتند و قول فلاسفه که هر مرتبه از شدید و ضعیف نوع مستقل می باشد در صورتی است که هر یک در وجود مستقل باشند و اما تعداد انواع بالقوه باشد ضرر ندارد منافات ندراد که سواد در اشتداد یک شخص باشد و انواع غیرمتناهیه بالقوه باشد همچنین حال صورت در تبدّل اتصالی است.

ص: ۱۴۱

اما فرمایش شیخ در باب هیولی و صروت و تبدّل صور خود شیخ متوجه اشکال است و جواب گفتند به زودی می آید.

اما تردید در دلیل شیخ که مراد عدم جمله یا عدم ماده است. مراد عدم صورت شخصیه است که موضوع حرکت می باشد چنانچه در اول بحث در حرکت کم بیان شد اشکال شیخ این است که اگر نوع در وسط اشتداد باقی باشد تغییر در عوارض است و اگر باقی نباشد عدم و وجود است یا در آن است یا در زمان و اما اگر مراد عدم ماده باشد لازم آید که برای هر صورتی ماده ای از عدم حادث شود حدوث موادّ غیرمتناهیه لازم آید اصل اشکال است؛ زیرا که اگر صورت شخصیه معدوم شد و با فرض تلازم ماده و صورت عدم ماده و عدم باقی الاحوال لازم آید پس جواب به اینکه حق این است که ماده باقی و صورت نیز به نحو تجدد اتصالی که منافی شخصیت نیست باقی است مصادره است؛ زیرا که با انعدام صورت شخصیه که ملاک نوعیت نوع است به نحو تجدد اتصالی باقی یعنی چه؟

و اما حرکت توسطیه شخص متحرک که موضوع حرکت است بین مبدء و منتهی باقی تجدد در نفس حرکت است. و اما از اشکال فلاسفه که مراتب شدید و ضعیف هر یک نوع مستقل می باشد (به اینکه در صورتی اشکال وارد است که هر نوعی از مراتب وجودی مستقل باشند و اما اگر بالقوه باشد انواع مختلفه لازم نیاید) مراد از بالقوه اگر این باشد که حصول تدریجی در مرتبه فعلیت نوع واحد است یا انواع اگر نوع واحد است پس تغییر و تحوّل در طبیعت نوع نیست و اگر تبدّل در طبیعت است پس انواع است بالآخره این بیان عین وحدت وجود و تشکیک و اشتداد در آن است جواب از اشکال شیخ نیست اشکال بر اصول فلسفه برهان لاینحل است جواب روی مبانی و اصول خود صدرا بلکه عدم آن اصول است. خلاصه اشکال:

ص: ۱۴۲

اگر ماده و صورت شخصیه باقی در احوال باشد تبدّل نیست اگر باقی ماده و صورت مبهم یعنی یکی از صور علی البدل باشد باقی در احوال نخواهد بود.

در فصل بعد می گوید:

اگر بگویند: حرکت در حوهر حدوث قول تازه ای است.

گوئیم: اولاً متبع برهان است گرچه هیچ کس نگفته باشد (برهان ظاهر شد).

و ثانیاً انکار فلاسفه از این جهت است که فرق بین حال ماهیت و وجود نگذاشتند حرکت زمان از حالات ماهیت است حرکت در جوهر از لوازم و خواص وجود است. مقصود از این ایراد این است که فراوان گفتند و در ایراد سوم هم می آید که حرکت و زمان و سایر اعراض و فصول و اجناس از احوال ماهیت یعنی از امور اعتباریه و اعراض ماهیت است ماهیت چون از امور اعتباریه است احوال آن اولی به اعتباریت است و امّا حرکت در جوهر عبارت از اشتداد در وجود است که اصل در تحقق و حقیقت واحده است در حقیقت این اساس ربطی به مطالب و اساس فلسفه ندارد جای این است که گفته شود احدی از حکما قائل به حرکت به این معنی نشدند، البته باید جواب آخوند همین باشد یعنی متبع برهان است و برهان هم که ادعائی بیش نبود.

و ثالثاً حرکت خارج شدن از قوه به فعل است تدریجاً چنانکه تعریف شده به (خروج الشیء من القوه إلی الفعل تدریجاً) (او سیراً یسیراً) حرکت خود شیء خارج از قوه به فعل نیست پس خروج از قوه به فعل امر نسبی و اضافی است و امورات نسبی و اضافی تابع تجدد و ثبات امری است که نسبت به او داده شده پس نفس نسبت و اضافه مانند تجدد و انقضاء اولی به این است ه تجدد و ثبات او تابع صاحب نسبت باشد پس در شیء متحرک سه امر است:

ص: ۱۴۳

۱. تجدد (حرکت شیء)؛ ۲. شیء که تجدد به اوست؛ ۳. و شیء متجدد.

اولی معنای حرکت است دومی مقوله ای که حرکت در اوست سومی موضوع حرکت است. و این مطلب که در تجدد شیء گفتم در مفهوم خروج از قوه به فعل یا حدوث الشیء تدریجاً جاری است خروج و حدوث غیر حادث و خارج است، چنانچه در مفهوم أبیض سه امر است:

أبیضیت: او معنای نسبی است که وجود او در ذهن به اعتبار در خارج است.

بیاض: امری که دارای بیاض است، پس در حرکت در جوهر خروج تجددی است که امر نسبی ذهنی است و امری که تجدد به اوست که نفس ناطقه است و امری که قابل خروج و امر ماده است و امری که مخرج است و اوامر ملکی یا فلکی است.

توضیح و خلاصه این بیان (که در ثانیاً اشاره شد) همان دلیلی است که قبل از استدلال شیخ بیان کرد و آن این است: حرکت که عبارت از خروج شیء از قوه به فعل است از اعراضی و امور انتزاعیه از ماهیت است و ماهیت معروض عبارت از مقوله ای است که اعتباری و انتزاعی از مرتبه وجود است پس حرکت در جوهر چنانکه در کلمات فرمودند مراد اشتداد وجود است. توضیح این بیان را مفصّلاً در بحث اصالت وجود از بدایع نقل کردیم رجوع کنید.

می فرماید: رابعاً این قول مطابق با پیامبران(ع) و حکماست اما پیامبران بالخصوص حتمی مرتبت(ص) در قرآن می فرماید: (و می بینی کوه ها را جامد و حال آنکه آنها مرور می کنند مرور ابرها) و از قبیل این آیه آیاتی ذکر می کند.

ص: ۱۴۴

از پیروان صدرا باید سؤال کرد از کدام کلمه یا جمله این آیه استفاده می شود حرکت در جوهر و اصالت در وجود و تشکیک در آن و تشبیه در چه جهت است و «مرّ» چه ربطی بـا حرکت در جوهر دارد و شایـد مراد از مرور فنـاء و زوال و نقصـان یـا حرکت در ............... و زمین است، چنانچه استشـهاد و شاهد مراد گفته مکتفین اخیر است که شـیء جامد و خشک و ساکن مرکب از ذرات اتمی است که دائماً در حرکت أین یا وضع هستند پس از کجای آیه حرکت در جوهر استفاده شد در بعضـی از نوشته ها مشروحاً بیان کردیم که یکی از شاهکارهای صدرا برای تزریق مرام خود و ترغیب و ترهیب مطلب ادعای این است که مختار من مختار تمام عقلاء و بزرگان عالم است در هر مسأله با اینکه اقوال بزرگان را برخلاف مشـرب خود نقل می کنـد و ردّ می کند کلمات متشابهی را پیـدا می کنـد و می گویـد شاید حرف ما فلان عبارت شـیخ ابن سـینا یا شـیخ اشـراق یا ارسـطو یا افلاطون باشد یک جهت تقلید متأخرین همین است. می گویـد: ما به بزرگی قرآن و روایات و پیشوایان(ع) معتقـدیم لکن فرمایشات آنها همین است که ملاصـدرا گفته حکومت با منفصین و متفکرین است.

اما حکیم ارسطو در کتاب معرفه الربوبیه می گوید:

جرمی از اجرام بسیط یا مرکب بدون قوت نفسانیه ثابت و قائم ممکن نیست؛ زیرا که طبیعت جرم سیلان و فناست و اگر عالم بالتمام جرم باشد که دارای نفس و حیات نباشد بریده و قطع و هلاک گردد.

این عبـارت ارسوط بی تردیـد در مقام اثبات نفس مجرّد غیر جرمی و ماده حیات است لـذا تعبیر به جرم شـده اگر موجودات اجسام دارای روح حیاتی نباشـند تعدد و تفرق به آنها روی دهد و ملاک و منشأ آثار نخواهند بود. «به ید اوست ملکوت هر چیزی» به هیچ وجه ربط به حرکت در جوهر نـدارد با اینکه در عبارت فقط فناء و هلاک دارد جناب صدرا لفظ سـیلان را به اشـتباه انداختند (حبّ الشـیء یعمی و یصمّ) بـا اینکه ظـاهر لفظ جریان است اگر کسـی بگویـد افلاک در سـیلان است یعنی متحرک بر حرکت در جوهر است دلیل بر حرکت در جوهر است.

ص: ۱۴۵

و نیز از ارسطو نقل می کند که فرموده:

اگر نفس جرمی از اجرام یا جزء جرم باشد هرآینه مقتضی و سیّال خواهد بود و اگر چنین باشد اجرام منتهی به هیولی بدون صورت خواهد بود؛ زیرا که امری که هیولی را دارای صورت کند نخواهد بود. هو المصور، یصور فی الارحام کیف یشاء از بیان سابق روشن شد که این عبارت مؤید مطلب گذشته است در مقام و در مقام اثبات نفس غیر جرمی است لذا در عبارت دوم تصریح نفس و روح شده اگر روح و نفس نباشد عالم اجسام کلاً و طراً پایدار نخواهد بود و کلام شیخ در اشارات در باب تبدّل صور نوعیه در موارد متعدد که می فرماید: تحت هذا سرٌ: اشاره به همین است که این تبدلات و انواع به اجسام منطبعه فلکیه تمام نخواهد شد، البته محتاج به نفس مجرّد است پس واضح است که بیانات ارسطو مربوط به حرف صدرا نیست و اگر احتمال این حرف می رفت شیخ که از اتباع ارسطو است سزاوارتر بود این مطلب را تعقیب کند با اینکه ................ این اساس نموده.

پس از این استشهاد کلامی از زینون اکبر نقل می کند این نسبت بعید نیست لکن کلام زینون اکبر صریح در ادعای صدرا نیست در بحث اتحاد عاقل و معقول متعرض شدیم شاید در آینده نیز بیان کنیم.

در آخر کلام استشهاد به کلام محی الدین دارد: این نقل صحیح است ما مکرر گفتیم این اساس و اصول از بزرگان عرفاء اخذ شده طالبین مراجعه به کتب عرفاء خاصه فصول و شروح آن و کتاب ملای رومی فرمایند.

برای توضیح مقصد آخوند ملاصدرا و اشکالات مناسب دیدم این بحث را مجدّد مطابق با نوشته جلوه که از حکماء معروف متأخرین است بحث کنم و علی الله التوکل.

ص: ۱۴۶

می فرماید: جهت عمده بر حرکت در جوهر مبدء جمیع حرکات طبیعیه و ارادیّه و قسریه طبیعیه است مبدء متجدد باید متجدد باشد پس طبیعت باید متجدد باشد. اگر گویند مبدء سکون نیز طبیعت است پس طبیعت نیز باید ساکن باشد گوئیم مبدء سکون نه بودن مبدء حرکت است مبدئی غیر از مبدء حرکت در طبیعت لازم نیست.

این جواب تمام نیست چون سکون در اجسام مسلّم است باید در بعضی اجسام یا بعضی از اوقات در طبیعت جسم و جسمانی مبدء حرکت باشد و در بعضی نباشد پس حرکت ذاتی اجسام نخواهد بود خلاف مدعی و دلیل است.

اگر گفتند شود سکون به جهت خارج از طبیعت است لازم آید که طبیعت بذاتها قابل سکون نباشد خلاف شاهد و وجدان است.

می فرماید: اگر بر اصل دلیل اشکال کنند تمام حرکات اجسام عرض است مستند به حرکت فلک است و حرکت فلک مستند به جسم و طبیعت فلکی است و او در حرکات عرضیه کافی است چنانچه حکما در باب حرکات افلاک و ربط حادث به قدیم گفتند در جواب گوئیم:

اولاً این ملازمه و استلزام مسلّم و قبول نیست؛ زیرا که حرکت به ذات خود متجدد است در تجدد احتیاج به علت ندارد و هر جزء و فردی از حرکت مسبوق به فرد آخر بدون نهایت است پس هر فردی با علت وجود حرکت که طبیعت فلکی است علت فرد آخر است (چنانکه مختار شیخ در تبدّل صور است) و برهان بطلان تسلسل جاری نیست؛ زیرا که اجتماع در وجود ندارند و ثانیاً بر فرض تسلیم که طبیعت فلک متجدد باشد مستلزم نیست که طبایع عناصر متجدد باشد؛ زیرا که اختلاف طبایع عناصر با طبیعت فلکی بالنوع است.

ص: ۱۴۷

گوئیم این اشکال بر اساس فلاسفه صحیح است لکن بر آخوند گویا از مبنای آخوند غفلت شده؛ زیرا بر مبنای ایشان اختلاف جواهر با اعراض اختلاف مفهومی است و تشخص هر موجودی به نحو خود وجود است بر گشت تمام موجودات به یک حقیقت و اختلاف به مراتب یا تعینات است. آری، این محقق با حفظ اصول فلسفه به صدرا اشکال کرده.

گوئیم اشکال دیگری بر اصل دلیل وارد است؛ زیرا که نقل کلام به حرکت ذاتی طبیعت کنیم باید طبیعت متحرکه در ذات علت متحرك در ذات داشته باشد علت اجسام فلکی عقول و نفوس مجرده است به اتفاق تصور حرکت در آنها محال است.

اگر جواب گویند طبیعت متحرکه به ذات در ذات در وجود یحتاج به علت دارد در حرکت محتاج به علت نیست، گوئیم فلك که علت حرکت و متحرك است در اصل وجود احتیاج به علت دارد در حرکت احتیاج به علت ندارد.

دلیل دوم: (اشکالی است که شیخ بر تبدّل صور کرده و جواب داده)

می فرماید: اگر حرکت در جوهر نباشد تتالی آنات یا خالی بودن هیولی از صورت در زمان لازم آید؛ زیرا که در انقلاب صورتی به صورت دیگر مانند انقلاب صورت آبی به هوا مسلّم صورت آبی رفته و صورت هوائی آمده اگر حرکت در جوهر نباشد رفتن صورت اولی و حدوث صورت آخر یا در آن است یا در زمان در اول تتالی آنات در دوم خلو هیولی از صورت در زمان لازم آید.

جواب حدوث امری یا در آن است یا در زمان و حدوث در زمان یا دفعی است یا تدریجی حدوث صورتی پس از صورتی دفعی در زمان است خلو ماده از صورت در زمان لازم نیاید چنانچه شیخ در شفاء تصریح کرده.

ص: ۱۴۸

بعد از این بیان می فرماید:

صـدرا در حرکت در جوهر یـک بـار گویـد موضوع حرکت عقـل است گـاهی گویـد نفس است و گـاهی گویـد مـاده و هیولی با صورت غیر معینه است و حرکت در خصوصـیات صورت جوهریه است و اگر کسی تتبع در کلمات آخوند داشته باشد آنچه گفتیم ظـاهر اسـت بـدان مراد از صـورت مبهمه یـا مطلقه صـورت مشـخصه است که دارای عرض و مراتب است ابهـام و اطلاـق به حسـب خصوصـیات مراتب صورت است در هر مرتبه به حسب تحلیـل عقلی دو شـیء است یکی صورت که شخصـیت شـخص به اوست و دارای عرض و مراتب است بدون تعیّن مرتبه خاصه و دیگری صورت خاصه یعنی مرتبه خاصه در مراتب و خصوصـیات آن صورت است پس موضوع باقی شخص صورت در تمام مراتب به نحو تجدد و اتصال است و ما فیه الحرکه آن خصوصیات و مراتب است.

بعد از بیان مراد صدرا از حرکت می گوید:

(اقول) صورت مطلقه که دارای عرض است تعینی ندارد تعین او به تعین شخص خاص و مرتبه خاص است و وجود مستقلی ندراد تا آنکه گفته شود حرکت در اوست تجـدد و تغیر او عین تجـدد و عدم بقاست و وارد شده بر او در خارج شـیء متجدد است به اعتبار عقل صـحیح است که او امر است لکن حرکت امر خارجی است و این تصور حرکت نیست. خلاصه اشـکال مرحوم جلوه این اسـت که این اشتداد در شیء واحد است حرکت محلّ کلام فلاسفه غیر مربوط به مسأله اشتداد است و برهان بر امتناع آن قائم است.

و نیز می فرماید:

ص: ۱۴۹

راسم حرکت قطعیه متصله متجدده حرکت توسطیه است که عبارت از بودن موضوع حرکت بین مبدء و منتهی است به اعتبار نسبت موضوع به مقوله که حرکت در اوست مثلاًـ راسم حرکت در این که یک میل باشد بودن متحرک که زید باشد بین اول و آخر مسافت است پس مناط حرکت و اتصال اجزاء آن امتیاز نداشتن بین اجزاء است و مراد از کلام قوم که بین طرفین مبدء و منتهی انواع غیرمتناهی بالقوه است این است چنانچه .............. در تحصیل گفته، پس واجب است که حرکت قطعیه مسبوق به کون توسطی باشد تا آنکه اجزاء حرکت متصل باشد پس اگر مسبوق به حرکت توسطیه نباشد و تجدد در خود آن کون توسطی باشد لازم آید که بین مبدء و منتهی انواع غیرمتناهیه بالفعل باشد چنانچه اشکال شیخ بر حرکت در جوهر و صور نوعیه است (نقض به اعراض وارد نیست) و امّا حرکت در اعراض چون مسبوق به امر موجود بالفعل است انواع غیرمتناهیه بالقوه و بالفعل نیست به خلاف اینکه اگر حرکت در خود جسم باشد چون مسبوق به امر موجود بالفعل نیست ممکن نیست که انواع بالقوه باشد، بلکه باید بالفعل باشد.

اگر گفته شود طبیعت مطلقه از هیولی و صورت تا آخر حرکت باقی است و آنچه حرکت در اوست خصوصیات صورت است از طبیعت مطلقه حرکت توسطیه که راسم اتصال است حامل گردد.

گوئیم طبیعت مطلقه از هیولی و صورت وجود ممتازی از جمله صور معینه ندارد مگر به اعتبار عقل و حرکت امر خارجی است چنانکه گذشت پس تجدد فرد مستلزم تجدد طبیعت است پس طبیعت از جمله مرسوم است راسم نیست بدیهی است راسم باید از حیث وجود مقدم باشد و دارای وجود غیر وجود مرسوم باشد.

ص: ۱۵۰

پس از این کلام از صدرا مطلبی که سابقاً ما درباره اعراض بیان کردیم ذکر می کند. خلاصه آن اینکه در سواد شدید صحیح است که گفته شود که در سواد مرتبه ضعیفی است و او مانند اصل مستمر و باقی و دارای وحدت است و سوادهایی است که هر یک مشتمل بر سواد اصل و زیاده است لکن این معنا یتصور عقل است نه در خارج.

بعد اشکال نقضی صدرا را بر شیخ دفع می کند و می گوید:

توارد صور بر هیولی دفعةً چنانکه در کون و فساد است و بقاء هیولی بصوره ما به مذاق فلاسفه مشاء جائز است مراد از صوره ما صورت مطلقه جسمیه است که به منزله ماده است معنائی که آخوند در صورت می کند نیست و امّیا توارد صور به نحو تدریج اتصالی که هیولی موضوع حرکت باشد جائز نیست؛ زیرا که موضوع حرکت به مناط اتصال تجددی است باید قبل از مرسوم باشد و دارای وجود بالفعل باشد و چون هیولی قوت محض است شخص و ثابت بالفعل بین مبدء و منتهی این است.

خلاصه اشکال: در حرکت باید موضوع ثابت بالفعل از اول حرکت تا آخر آن باشد هیولی فعلیتی ندارد اما در کون و فساد فقط محلّ قابل صورت لازم است چون جای این اشکالات است. آخوند در رساله حدوث می گوید:

یعنی چون واضح است که حرکت در جوهر که مدعای صدراست مطابق با مقصود حرکت در جوهر که محلّ کلام قوم است نمی باشد اشکالات و جواب ها در یک موضوع نیست در رساله حدوث معنای حرکت را تغییر داده معنای دیگر می کند.

زینون اکبر تجدد ماده و صورت هر دو را با بقاء ذات جسم تصریح کرده و وحدت هویت شخصیه جسم به جهت وحدت طبیعت به وحدت عقلیه باطنیه مستمر و محفوظ است اگر چه این نحو از تبدّل را به واسطه ضعف و نقص جوهر جسمانی موضوع حرکت نامیده نشود در اسامی پس از وضوح معنی مضایقه نیست؛ زیرا که مقصود اثبات تبدّل تدریجی در جوهر صورت است ولو اینکه حرکت نامیده نشود؛ زیرا که شرط ثبوت موضوع حرکت در تبدّل صورت نحو فعلیت موضوع در تمام مراتب صرف اصطلاح است چگونه چنین نباشد و حال آنکه کسی که تبدّل صورت شیء و ذات او را جائز دانسته موضوع غیر مستمر الذات قبول کرده.

ص: ۱۵۱

(جواب این نقضی که اشکال شیخ بود گذشت)

بدان از کلمات آخوند ظاهر می شود که حرکت توسطیه را (یعنی شیء و موضوع بالفعل بین مبدء و منتهی) در تمام حرکات لازم و شرط نمی دانـد گرچه در بعضـی حرکات لازم است؛ بلکه ملاک اتصال عقل مفارق است که با متحرک نحوه اتحادی دارد و افراد مقوله که حرکت در آن مقوله است به تدریـج موجود شود و از این جهت است هر جائی که حرکت در جوهر را ذکر می کند عقل مجرّد را با او نیز ذکر می کند، بنابراین، مختار صدرا حرکت در جوهر اصطلاحی نیست از این جهت است که عرفاء از این مطلب به تغییر و عدم ثبات تعبیر کردند و به حرکت تعبیر نکردند و اگر بعضی هم تعبیر کرده باشند مراد حرکت اصطلاحی نیست.

پس از این بیان برهانی را که از صدرا نقل کردیم بر حرکت در جوهر به نحو اشکال بیان می کند. می فرماید:

اگر گفته شود هر جوهر جسـمانی عوارض لازمی دارد که انفکـاک آنهـا از آن جوهر محال است نسـبت آن عوارض به آن جوهر نسـبت فصول اشـتقاقیه به انواع است مانند زمان و مکان و وضع و آن ناشی از آن جوهر است مانند ناشی شدن ضوء از مضیء و این لوازم در شـخص جسـمانی تمام یا بعض تبـدّل پیـدا می کنـد پس باید تبدّل آن عوارض تابع تبدّل وجود ملزوم آنها باشد پس تبدّل این عوارض موجب تبدّل وجود متشخص است حرکت در جوهر همین است.

جواب گوئیم:

برای این عوارض سـعه و عرضـی است ماننـد عرض مزاج که اطبـاء در هر نوع گفتنـد اعراض به حسب سـعه و عرض که دارد متغیر نیست تبـدّل در خصوصـیات آن اعراض است و توارد و تبـدّل خصوصـیات در ملزوم به حسب اسـتعداد مختلفه از اسـباب خارجه از ذات ملزوم پیـدا شـود نه از ذات ملزوم تبدّل خصوصـیات کـاشف از تبـدّل ذات ملزوم نیست پس آنچه از لوازم مطلقه است متبـدّل نیست و آنچه متبدّل است از لوازم نیست.

ص: ۱۵۲

اگر گفته شود «دلیل دوم ملاصدرا است برای حرکت در جوهر سابقاً گذشت» کسی که قائل است که علت حادث باید حادث باشد ثابت نمی شود که علت حادث باشد در صورت تجدد طبیعت به چه مستند خواهد شد که حادث باشد گوئیم:

طبیعت متجدده به نفس ذات کل ما بالعرض ثابت مستند به ثابت خواهد بود.

اگر اعتراض کنند پس حرکت عرضیه از جهت ثبات طبیعت مستند به ثابت لابدّ ان ینتهی إلی است پس اصل دلیل بر حرکت باطل خواهد شد؛ زیرا که از تجدد حرکت تجدد طبیعت لازم ما بالذات نیاید.

جواب: حرکت یک معنای نسبی است استقلالی به خود ندارد حرکت تجدد شیء است و تجدد شیء، شیء نیست مگر در صورتی که برای آن جهت ثباتی باشد.

اگر گویند معنای حرکت چنانکه از حکما موروث است «کمال اول للجسم من حیث هو بالقوه» و آن معنای نسبی نیست، بلکه امر واقعی خارجی است.

اگر به حرکت در جوهر نیز اشکال کنند معنای حرکت در مقوله چنانکه موروث از فلاسفه است این است که متحرک در هر آنی متلبّس به فردی از آن مقوله باشد و افراد متجدده موجود بالفعل نباشد فقط افراد به فرض و بالقوه باشد و إلاّ ـ لازم آید افراد غیرمتناهیه بین مبدء و منتهی موجود بالفعل باشد.

بنابراین، مقدمه مسلّمه اگر افراد زمانیه حرکت جوهر موجود بالفعل باشد واجب است که تحرّک در هر آن موجود بالفعل باشد؛ زیرا ثابت شد که مقوله در هر آنی باشد موجود بالفعل باشد.

پس اگر حرکت در جوهر جائز باشد موضوع حرکت که طبیعت متجدده است در خصوصیات آن طبیعت که حرکت است چنانچه قائل به حرکت در جوهر گوید لازم آید که تمام افراد حرکت موجود بالفعل باشد محذور گذشته لازم آید.

ص: ۱۵۳

جواب: شاید قائل به حرکت در جوهر معنای حرکت چنانچه حکما گفتند در تمام حرکات قبول نداشته باشد (چنانچه از آخوند در رساله حدوث نقل شد) معنای حرکت در موضوع چنان است که حکما فرمودند و امّا اگر موضوع ممتدّ متجدد باشد آن شرائط در او لازم نباشد.

گفتار جلوه پایان یافت

از گفتار این محقق کاملاً روشن شد حرکت در جوهری که مختار صدرا است مربوط به حرکت در مقولات و جوهر که محلّ بحث فلاسفه است نیست.

خلاصه مختار حرکت در جوهر پس از اصالت و وحدت و تشکیک در وجود و اعتباریت تمام مفاهیم از جواهر و اعراض برگشت به اشتداد در وجود است چنانچه دانستی که اتحاد عاقل و معقول و حسّ و محسوس عبارت اخری حرکت است و دانسته شد که اینها مخالف فلسفه است.

علاوه بر اینکه تصور اشتداد نتوان کرد مگر تطور در وجود و اشتداد عبارت از انحاء تطور است به حسب ضیق و سعه دائره وجود و حال وحدت اطلاق به دو معنی و وحدت تشکیک در این صفحات روشن شد.

مقصود از این توضیح و تکرار این است که خوانندگان روشن باشند که این اساسند تنها مخالف فلسفه اشراق و مشاء است، بلکه مخالف وجدان و قرآن است.

و دانستی که اشکالات شیخ به این بیانات غیر قابل حلّ است و هنوز اشکالات در بعضی از اعراض غیر منحل است چه برسد به حرکت در جوهر.

این نوشته از روی نوشته استاد بزرگوارم که به دست مبارک خود نوشته بودند، نوشته شد. پایان کار شب شنبه مهر ۱۳۴۲ مطابق با

ص: ۱۵۴

## درباره مرکز

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می‌دانند و کسانی که نمی‌دانند یکسانند ؟

سوره زمر/ ۹

مقدمه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان، از سال ۱۳۸۵ هـ.ش تحت اشراف حضرت آیت الله حاج سید حسن فقیه امامی (قدس سره الشریف)، با فعالیت خالصانه و شبانه روزی گروهی از نخبگان و فرهیختگان حوزه و دانشگاه، فعالیت خود را در زمینه های مذهبی، فرهنگی و علمی آغاز نموده است.

مرامنامه:

موسسه تحقیقات رایانه ای قائمیه اصفهان در راستای تسهیل و تسریع دسترسی محققین به آثار و ابزار تحقیقاتی در حوزه علوم اسلامی، و با توجه به تعدد و پراکندگی مراکز فعال در این عرصه و منابع متعدد و صعب الوصول، و با نگاهی صرفا علمی و به دور از تعصبات و جریانات اجتماعی، سیاسی، قومی و فردی، بر مبنای اجرای طرحی در قالب « مدیریت آثار تولید شده و انتشار یافته از سوی تمامی مراکز شیعه» تلاش می نماید تا مجموعه ای غنی و سرشار از کتب و مقالات پژوهشی برای متخصصین، و مطالب و مباحثی راهگشا برای فرهیختگان و عموم طبقات مردمی به زبان های مختلف و با فرمت های گوناگون تولید و در فضای مجازی به صورت رایگان در اختیار علاقمندان قرار دهد.

اهداف:

۱.بسط فرهنگ و معارف ناب ثقلین (کتاب الله و اهل البیت علیهم السلام)

۲.تقویت انگیزه عامه مردم بخصوص جوانان نسبت به بررسی دقیق تر مسائل دینی

۳.جایگزین کردن محتوای سودمند به جای مطالب بی محتوا در تلفن های همراه ، تبلت ها، رایانه ها و ...

۴.سرویس دهی به محققین طلاب و دانشجو

۵.گسترش فرهنگ عمومی مطالعه

۶.زمینه سازی جهت تشویق انتشارات و مؤلفین برای دیجیتالی نمودن آثار خود.

سیاست ها:

۱.عمل بر مبنای مجوز های قانونی

۲.ارتباط با مراکز هم سو

۳.پرهیز از موازی کاری

۴.صرفا ارائه محتوای علمی

۵.ذکر منابع نشر

بدیهی است مسئولیت تمامی آثار به عهده ی نویسنده ی آن می باشد .

فعالیت های موسسه :

۱.چاپ و نشر کتاب، جزوه و ماهنامه

۲.برگزاری مسابقات کتابخوانی

۳.تولید نمایشگاه های مجازی: سه بعدی، پانوراما در اماکن مذهبی، گردشگری و...

۴.تولید انیمیشن، بازی های رایانه ای و ...

۵.ایجاد سایت اینترنتی قائمیه به آدرس: www.ghaemiyeh.com

۶.تولید محصولات نمایشی، سخنرانی و...

۷.راه اندازی و پشتیبانی علمی سامانه پاسخ گویی به سوالات شرعی، اخلاقی و اعتقادی

۸.طراحی سیستم های حسابداری، رسانه ساز، موبایل ساز، سامانه خودکار و دستی بلوتوث، وب کیوسک، SMS و...

۹.برگزاری دوره های آموزشی ویژه عموم (مجازی)

۱۰.برگزاری دوره های تربیت مربی (مجازی)

۱۱. تولید هزاران نرم افزار تحقیقاتی قابل اجرا در انواع رایانه، تبلت، تلفن همراه و... در ۸ فرمت جهانی:

۱.JAVA

۲.ANDROID

۳.EPUB

۴.CHM

۵.PDF

۶.HTML

۷.CHM

۸.GHB

و ۴ عدد مارکت با نام بازار کتاب قائمیه نسخه :

۱.ANDROID

۲.IOS

۳.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

به سه زبان فارسی ، عربی و انگلیسی و قرار دادن بر روی وب سایت موسسه به صورت رایگان .

درپایان :

از مراکز و نهادهایی همچون دفاتر مراجع معظم تقلید و همچنین سازمان ها، نهادها، انتشارات، موسسات، مؤلفین و همه بزرگوارانی که ما را در دستیابی به این هدف یاری نموده و یا دیتا های خود را در اختیار ما قرار دادند تقدیر و تشکر می نماییم.

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان -خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی -پلاک ۱۲۹/۳۴- طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

دفتر تهران: ۸۸۳۱۸۷۲۲ ـ ۰۲۱

بازرگانی و فروش: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور کاربران: ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

